Body and Soul in Ancient Philosophy

Body and Soul in Ancient Philosophy

Edited by

Dorothea Frede and Burkhard Reis

Walter de Gruyter · Berlin · New York

∞ Printed on acid-free paper which falls within
the guidelines of the ANSI to ensure permanence and durability.

ISBN 978-3-11-020236-6

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Gesellschaft für antike Philosophie. Kongress (2nd : 2007 : University of Hamburg)
Body and soul in ancient philosophy / edited by Dorothea Frede and Burkhard Reis.
p. cm.
"This volume contains a collection of papers presented at the Second International Conference of the Gesellschaft für antike Philosophie e.V. (GANPH) at the University of Hamburg from 18 to 21 July 2007" – Pref.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-3-11-020236-6 (hardcover : alk. paper)
1. Mind and body – Congresses. 2. Soul – Congresses. 3. Ancient philosophy – Congresses. I. Frede, Dorothea, 1941– II. Reis, Burkhard. III. Title.
B105.M53G47 2007
128'.1093–dc22
2009027593

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Printed in Germany
Cover design: Christopher Schneider, Laufen
Cover picture: "Vase painting on white-grounded *lekythos* by the 'Sabouroff-painter', ca. 450 BC" W. Rietzler, Weißgrundige attische Lekythen. Nach Adolf Furtwänglers Auswahl, München 1914, Taf. 44 a.
Printing and binding: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Preface

This volume contains a collection of papers presented at the Second International Conference of the Gesellschaft für antike Philosophie e.V. (GANPH) at the University of Hamburg from 18 to 21 July 2007. The relationship between the body and soul was chosen as the theme for this conference because this issue was a key topic in the debates among philosophers from the Archaic period to the beginnings of early Christianity, and has not ceased to be of interest since antiquity. In recent decades, however, discussion of the so-called mind-body problem has intensified enormously due to the rapid progress of the neurosciences, which has led to a more differentiated understanding of the connections and relationship between physiological and cognitive processes. The question of the unity or duality of mind and brain has therefore become one of the most controversial topics within and between the fields of philosophy, psychology, neurophysiology, and related disciplines. Even if the philosophers in antiquity had no conception of the complex processes underlying neurophysiology, they did anticipate key questions that are still at the center of attention nowadays.

The conference was made possible thanks to the financial contributions of the Deutsche Forschungsgemeinschaft, the University of Hamburg, the ZEIT-Stiftung, and of the Hamburgische Stiftung für Wissenschaften, Entwicklung und Kultur Helmut und Hannelore Greve. The staff of the office of the Gesellschaft für antike Philosophie provided organizational and planning assistance in preparing for the conference. The fact that the conference itself progressed not only without a break-down, but also to the participants' expressed satisfaction, is due to the careful planning and supervision of Dr. Burkhard Reis at all stages, and also to the initiative and untiring support provided by the conference assistants on the spot. Profound thanks are extended to all organisations and persons who contributed to the success of the conference, not least to the speakers and to the faithful and attentive audience.

Regrettably, due to page limitations, not all of the presentations delivered at the conference could be included in this volume. The necessary limitations did not permit the inclusion of contributions by the fifteen younger scholars who were selected as speakers via a 'call for papers'. Since the omitted presentations constituted valuable additions to

the program and were well received by the audience, it is to be hoped that these contributions will be published in some other form.

This volume does not follow the program of the conference, where the various sections were organized according to specific themes. This is due not only to the fact that there are no firm boundaries between the various topics anyway, but also because readers who are interested in tracing the influence of individual philosophers and their schools will undoubtedly regard a chronological order of presentation as more useful.

Special thanks are due to all of the authors whose papers are included in this collection, not only for their individual contributions to the success of the conference, but also for agreeing to revise their papers for publication and making the extra effort to add bibliographical information and indices. The editorial work for this volume was shouldered by Stella Haffmans and Dr. Burkhard Reis; it is a pleasure to acknowledge the care and conscientiousness with which they went about this task. Lastly, I wish to thank the publishing company, Walter de Gruyter, for turning the collection of manuscripts into a published volume.

Unless indicated otherwise ancient authors and works are referred to according to the abbreviations listed in the Greek-English Lexicon of Liddell, Scott & Jones, the Oxford Latin Dictionary and the Patristic Greek Lexicon of Lampe.

Berkeley, March 2009 Dorothea Frede

Contents

Introduction 1

I. Presocratics

Carl Huffman
The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus 21

Christian Schäfer
Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre 45

Brad Inwood
Empedocles and *metempsychôsis*: The critique of Diogenes of Oenoanda 71

Anthony A. Long
Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality 87

Georg Rechenauer
Demokrits Seelenmodell und die Prinzipien der atomistischen Physik 111

II. Plato

David Sedley
Three kinds of Platonic immortality 145

Michael Erler
„Denn mit Menschen sprechen wir und nicht mit Göttern". Platonische und epikureische *epimeleia tês psychês* 163

Gyburg Radke-Uhlmann
Die *energeia* des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons *Phaidon*. 179

Jan Szaif
Die *aretê* des Leibes: Die Stellung der Gesundheit in Platons Güterlehre 205

III. Aristotle

Günther Patzig
Körper und Geist bei Aristoteles – zum Problem des Funktionalismus 249

Christopher Shields
The priority of soul in Aristotle's *De anima*: Mistaking categories? 267

David Charles
Aristotle on desire and action 291

Friedemann Buddensiek
Aristoteles' Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und *pneuma* in Aristoteles' Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen 309

Ursula Wolf
Aporien in der aristotelischen Konzeption des Beherrschten und des Schlechten 331

IV. Academy

John Dillon
How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy 349

V. Hellenism

Keimpe Algra
Stoics on souls and demons: Reconstructing Stoic demonology 359

Tad Brennan
Stoic souls in Stoic corpses 389

Christopher Gill
Galen and the Stoics: What each could learn from the other about embodied psychology 409

Martha C. Nussbaum
Philosophical norms and political attachments: Cicero and Seneca 425

VI. Philosophers of Early Christianity

Jonathan Barnes
Anima Christiana 447

Therese Fuhrer
Der Geist im vollkommenen Körper. Ein Gedankenexperiment in Augustins *De civitate dei* 22 465

Theo Kobusch
Die Auferstehung des Leibes 493

Bibliography 511

Introduction

1 The topic

The body-soul problem is not an invention of modernity, but has a long history that can be traced back to the early age of Greek culture. The problem is also not confined to Greek culture: ever since humankind has been able to think at all it has been confronted by the question of what happens at the moment of death, when life is extinguished with the last breath. Whether the 'exhalation' of life means the end of human existence, or something remains that becomes separate from the body at the moment of death, is therefore an existential question that has received and still receives different answers in different cultures. In Greek as well as Latin the association of the word 'soul' with the breath of life is already clear from etymology: the Greek word for soul, *psychê*, just like its Latin counterpart, *anima,* originally meant 'breath/breeze' or 'wind'. The notion that this breath should have a continued existence is already present in Homer, who reserves the name of '*psychê*' for the souls of the dead. Exactly when the word 'soul' came to designate not only the principle of life in the living organism but also to apply to all psycho-physical faculties is still a matter of controversy, in view of the scarcity of sources dating from the 7th and 6th centuries BC. But even the much richer material provided by the poets of the 5th century does not present a unified picture. Because there was no orthodoxy in Greek religion, no firm set of convictions emerged over the centuries concerning the nature of the soul and its fate after death. The literary sources from the Archaic age through late antiquity therefore present a diffuse picture of belief and unbelief, of fear and hope. The artwork and other archaeological artefacts dating from these periods provide vivid testimonies to this state of affairs, as is witnessed by the image reproduced in the posters and invitations for the conference, as well as on the jacket of the volume itself: painted on a white-grounded *lekythos* by the 'Sabouroff-painter' sometime in the 5th century, this image on this grave-offering depicts the God Hermes, with his emblematic traveller's hat and staff, as he guides a dead young

woman to Charon's barge, surrounded by small winged creatures, the souls of the dead.

Given the absence of a uniform conception of the nature of the soul in the ancient Greek world, it is quite natural that it was approached and treated in quite different ways by Greek philosophers. Nor were discussions of the nature of the soul confined to questions of life and death: the philosophers were also concerned with the functions of the soul of living beings, including the relationship of the soul to the physical functions of the body, as well as to the cognitive and emotional faculties. Notwithstanding the diversity of the theories that emerged concerning the respective natures of the body and soul, there were, overall, two models of explanation of this relationship, namely a monist and a dualist one. The monist model is based on the assumption of a very close interrelation between the body and soul, so that the soul is not even identifiable as a separate entity from the body, and can be treated as a mere aspect of the living body. The dualist model, on the other hand, presupposes a much looser connection between body and soul, so that certain dualists regarded the soul as a stranger on earth, living in coerced partnership with the body for a limited time only. The two models had many different variants, so that each model comprised a wide spectrum of possibilities. Moreover, heterodoxy of this kind among the philosophers is not only witnessed from early on, it lasted through the ages to the end of antiquity. Depending on the model and its cosmological presuppositions, the soul was either conceived primarily in terms of physiological, spiritual, or intellectual functions, so that different types of 'psychology' were developed by different philosophers and expanded in their schools.

Thus, since antiquity, the soul-body problem has been conceived of in both a narrower and a wider sense. On the one hand there is the question of the nature of the relationship between the body and soul itself, where the main concerns are their similarity, dissimilarity, or even opposition; their unity and separability and their dependence and independence. On the other hand there is the broader issue of how the different perspectives on the soul-body problem have shaped, and been influenced in turn, by theories of moral and developmental psychology, epistemology, education, as well as by theology. The articles in this volume not only address topics within this wide spectrum, they are also concerned with these questions in quite different periods in the history of ancient Greek philosophy, from the Presocratics and the philosophers

of the Classical and Hellenistic ages to the theologians of early Christianity.

As has been remarked in the preface, the order in which the papers in this volume are presented does not follow the organizational plan of the conference, which was divided into into five sections based on the following broad topics: the relation of body and soul from the physiological-scientific perspective (section 1); problems of epistemology – concerning the relation between sense-perception and the intellect (section 2); the body and soul as problems of moral psychology (section 3); the problems of freedom of the will, responsibility, and determinism (section 4); the relation between the soul and body from the theological perspective (section 5). The choice of these five topics was intended to reflect the complexity and importance of the body-soul question, and to encourage participants and audience members alike to consider the diversity of, and the interconnection between, the areas of ancient Greek thought influenced by these discussions. Questions of epistemology, for example, may require an elucidation of the physiological conditions, while the problem of free will is tied to physiology as well as to epistemology and also has consequences for moral psychology. Moreover, in virtue of the fact that in antiquity, the conception of nature was intimately connected to the belief in the gods, the subject of ancient Greek theology cannot be treated in isolation, just as it in turn cannot be kept separate from questions of moral psychology. An unavoidable result of this approach to the body-soul question was that there was considerable overlap in the subjects covered by the various presentations, as the speakers tried to do justice to the various ramifications of their individual themes.

The choice of topic was left to the speaker's discretion. Surprising though it may seem, discussion of problems in Plato and Aristotle did not predominate among the topics chosen, as the importance of these two giants of ancient philosophy might have let one expect. There are, of course, several articles dedicated to central questions concerning the soul-body problem in Plato and Aristotle; but altogether there was an even balance between the Presocratics, the philosophers of the Classical and Hellenistic ages, and those of late antiquity. The great interest of historians of philosophy in the Presocratics is of long standing; they are not just treated as the precursors of the philosophers of the Classical age, but as important witnesses of, and collaborators in the creation of Greek culture as such. In recent years these studies have been intensified, especially with regard to the school of the Pythagoreans. In addi-

tion, certain changes of interpretation of the philosophers of the Classical age have resulted in a renewed scrutiny of the philosophy of their predecessors. The turning to themes in the Hellenistic and later ages may not only be due to the fact that the 'psychology' of Plato and Aristotle has already received so much attention that experts now prefer to confine shorter articles to more specialist topics within this subject, but also to the fact that there has been a general shift of interest to the philosophers of the Hellenistic and later Graeco-Roman age, an area that had long been the domain of a few specialists only. The reception of pagan ancient philosophy by early Christian theologians has also become an area of intensive study that has been spurred at least in part by a better understanding of the philosophers of the Hellenistic age. All these developments are reflected in the present volume, which aims, therefore, not only to convey information about the diverse approaches taken to the body-soul problem by ancient Greek thinkers to all comers, but also to provide a snap-shot of the present stage of research dedicated to the problem of body and soul in ancient philosophy as a whole.

It is to be hoped that the times when scholars had to prove the 'social relevance' of their research are gone for good. Nowadays there is no reason to hide the fact that one's field of interest is history for history's sake. That statement also applies to the interest in the history of philosophy. At the same time, there is no reason not to continue to explore the relevance of the insights provided by the ancient world for the present age. In view of the complexity of the treatment of the problem of body and soul in ancient philosophy it would in fact be quite strange if ancient thinkers had nothing to contribute to the present intensive debates of this issue, despite the fact that 'body and soul' have long been superseded by 'brain and mind'. Granting that due to the enormous increase of knowledge in recent years, particularly in the area of neurophysiology, fruitful discussions of the 'body and soul/brain and mind' problem presuppose special knowledge at a high level, the treatment of this problem is nevertheless based on the same alternatives as it was in antiquity: monism and dualism are still in fundamental opposition, just as there are reductionist tendencies of all sorts that stand in need of critical and, if possible, objective appraisals of their basic presuppositions and answers to such questions as whether it is meaningful to speak of the essential nature of a person's character and of freedom of the will. Notwithstanding the great advances made by the neurosciences, the explanations of the connection between neurological and cognitive as well as emotional processes arguably remain hardly less hypothetical than

those put forward by the thinkers of antiquity. The persistence of such riddles reveals the problematic character of some of the abstruse conclusions that nowadays even respectable scientists feel entitled to draw with respect to the mutual dependence of mind and brain. The evaluation of the possibilities and limitations of the cognitive and neurosciences is, however, not the only area that might conceivably profit from a study of the thought of antiquity; it should be also mentioned that many proponents of the religious faith in the immortality of the soul still see themselves as confronted by the same mysteries that were already recognized and studied by those who held analogous views in antiquity.

2 The contents of this volume

I. Presocratics

This volume starts with an article by *Carl Huffman* on the early Pythagoreans entitled: "The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus". Huffman does not confine himself to the controversial questions of the nature of the soul and the terminology used by the Pythagoreans, but also attempts to draw a consistent picture of the Pythagorean doctrine of the soul as a whole. He does so by drawing on four sources: (1) the early testimonia on Pythagoras, (2) the oral maxims known as *akousmata*, which may go back to Pythagoras and formed the basis of the Pythagorean way of life, (3) the fragments of Philolaus, and (4) the Pythagorean Precepts of Aristoxenus, which describe a Pythagorean ethical system and date to the early fourth century. These four sources indicate that the soul was conceived of as the seat of sensation and emotion only, as distinct from the intellect. This kind of soul fits well with the doctrine of transmigration, because it could also transmigrate between human beings and animals. What passes from body to body is, then, a personality characterized by emotion and behaviour, which is fashioned by intellect, when it is born in a human body.

The contribution by *Christian Schäfer* is also dedicated to the Pythagoreans, as its title indicates: "The Pythagoras-fragment of Xenophanes and the problem of his critique of the doctrine of *metempsychôsis*". Schäfer takes up the well-known controversy of whether fragment B 7 in fact addresses Pythagoras and whether it is meant as a mockery or as a criticism at all. In his treatment of the question, Schäfer proceeds from the minimalist interpretation that nothing whatsoever can be

said about Pythagoras' doctrine of the soul to the maximalist assumption that Pythagoras claimed that the soul was immortal. In addition Schäfer tackles the question of to what extent it is possible to identify similarities and differences between the doctrines of Pythagoras and Xenophanes. Finally, Schäfer contemplates the possibility, backed by new information derived from Neo-Platonist sources, of whether the Fragment should not be interpreted in an altogether different spirit: as a political joke.

The article by *Brad Inwood*, "Empedocles and *metempsychôsis*: The critique of Diogenes of Oenoanda", is concerned with the Empedoclean doctrine of the soul. The author starts out with the critique that Diogenes, a late Epicurean of the 2nd century AD, vents against Empedocles. Diogenes, however, refers to *psychai* whereas Empedocles deals with *daimones*, and appears to be mainly concerned with the status and nature of the souls between incarnations. In his paper Inwood raises several questions with respect to Diogenes' fragment: (1) Does Diogenes' text provide evidence on Empedocles' theory or does it represent just another episode in the history of the reception of Empedocles in antiquity? (2) What is the effect of assuming that the *daimones* are souls, and is Empedocles theory defensible if the equation is misguided? (3) To what extent is the alleged persistence of the *daimones* compatible with the Empedoclean doctrine of cosmic cycles? According to Inwood, a careful consideration of the Epicurean objections suggests that these do not seriously undermine the Empedoclean doctrine, but rather contribute to a proper assessment of its distinctive features.

The contribution by *Anthony Long*, entitled: "Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality", aims to show that Heraclitus' doctrine of the *logos* rather than invoking any pre-existing concept of rationality was the result of the process of discovering that very thing by reflecting on the meaning and function of key concepts of his own thought. Long shows this by analyzing various concepts that Heraclitus uses in his elucidation of *logos*, such as *metron, nomos, harmoniê, kosmos, dikê*, and *sôphrosynê*. That *metron*, in the sense of measure and proportion, plays a central role in the analysis of *logos* is shown by Long's discussion of the respective concepts in early Greek poetry on the one hand, and on the other hand, by his anticipation of the important role that *metron* in connection with *sôphrosynê* will play not only within Platonic cosmology, logic, ethics, and psychology, but also in the philosophy of the Stoa.

The physicalist aspect of Presocratic philosophy is addressed by *Georg Rechenauer*'s discussion, "Democritus' model of the soul and the

principles of atomistic physics". Rechenauer points up the particular difficulties that result from Democritus' materialistic position for his explanation of mental and psychological processes. For example, although Democritus posited the existence of special soul-atoms, his theory does not adequately account for the qualitative distinctions among the aforementioned processes, given that the soul-atoms represent 'dead matter' with purely quantitative properties. Rechenauer also examines the shortcomings of the Democritean model in accounting for the interaction between mind and body, and with regard to the question of the extent to which it is possible to view mental and physical processes as identical. The author therefore carefully reviews the relevance of further assumptions that can be invoked to justify the Democritean model of the soul and opts for a relation of mutual dependence, with the soul fulfilling a leading function.

II. Plato

That the treatment of the problematic of body and soul in Plato, of all philosophers, is discussed in only four contributions is partly the consequence of the general shift of interest mentioned above, but partly also due to happenstance, since two of the participants at the conference had made previous commitments for the publication of their articles.

The discussion of Plato's concern with the problem of body and soul is opened by *David Sedley*'s contribution, "Three kinds of Platonic immortality". He intends to show that Plato with his resourceful arguments for the soul's immortality saw himself less as an innovator than as an exegete, clarifying the scientific or rational foundations of certain religious traditions about the soul's long-term destiny. Now Plato's dialogues themselves display a certain kind of heterodoxy. While in the *Phaedo*, Plato's Socrates is intent to prove the immortality of the soul in a transcendent sense – i.e. on the basis of logical and metaphysical considerations, in the *Timaeus* he lets the title figure propose the conception of a kind of 'conferred' immortality, and in the *Symposium*, the priestess Diotima seems to advocate a kind of 'earned' immortality. It must remain an open question, therefore, what kind of 'apotheosis' of the soul is most akin to Plato's own position.

The *Phaedo* is also at the center of the other two contributions that are primarily concerned with Plato. *Michael Erler*'s article, "'For we speak with humans, not with gods'. A comparison of the Platonic and

the Epicurean *epimeleia tês psychês*", starts out by contrasting the virtually unaffected and therefore anti-tragic personality of Socrates with that of his pupil Phaedo, who despite his subjection to strong emotions in view of the imminent death of his beloved master and teacher Socrates, nevertheless manages to keep his feelings under control. Erler not only treats Phaedo's personality as a model of the kind of control of the *pathê* demanded by Plato in his critique of poetry in Book X of the *Republic*, but also discovers a convergence between these Platonic moral standards and corresponding postulates in Epicurus. Erler also adds the observation that Plato's depiction of the personalities of Socrates and that of Phaedo, when taken as the varying embodiments of the personality of a 'decent' (*epieikês*) human being, anticipate the ideal of humankind of the Stoics on the one hand and that of the Epicureans on the other.

The anti-tragic figure of Socrates is also the topic of the article by *Gyburg Radke-Uhlmann* entitled "The *energeia* of the philosopher – on the unity of literary dialogue and philosophical argumentation in Plato's *Phaedo*". The author is concerned to show that this dialogue represents the synthesis of tragedy and comedy that Socrates had demanded in the *Symposium*. Just as pleasure and pain are presented as inextricably intertwined early in the *Phaedo*, so the depiction of Socrates' death unfolds as a 'story with a happy end'. This happy end is constituted, on the one hand, by the stringent arguments concerning the relation between soul and body, culminating in the proof of the immortality of the soul on the basis of the theory of forms, and, on the other hand, on the dramatic staging of the discussion itself. According to the author these two elements in a way represent the dialogue's soul and body and thereby illustrate Plato's notion of the activity (*energeia*) that is characteristic of the philosopher.

A relatively neglected topic is the concern of the discussion by *Jan Szaif:* "The *aretê* of the body: The position of health in Plato's doctrine of goods". Plato is usually taken to attribute to health the function of an instrumental good with respect to human happiness. Szaif not only collects and compares conflicting evidence concerning the happiness-related effects of health and the detracting effects of ill-health, but subsequently also investigates the question in how far health is treated as an intrinsic and as a final good. That health is an intrinsic good is shown chiefly on the basis of Plato's conception of harmony, which always represents a good state, regardless of any further effect. That health is also a final good is justified by the constitutive role it plays in the indi-

vidual's own conception of his or her happiness. In what sense health fulfils that condition is the object of an intricate scrutiny that purports to show that utility is not to be confined to instrumental goods, but – as in the case of the virtues – includes their active contribution to happiness. In the case of health this contribution consists in the fact that the harmonious interaction of the parts of the soul presupposes the integration of the body's appetites and desires. Thus health as an aspect of the well-conditioned self turns out to be both a constitutive and a final good, at least in a weak sense.

III. Aristotle

The contribution by *Günther Patzig* "Body and mind in Aristotle", was originally delivered as the opening presentation of the conference. After providing a brief overview of the development regarding the relation between body and mind in early Greek thought up to Plato, Patzig explains in what way the Aristotelian conception of the soul as the 'first actuality of a natural body having life potentially in it' differs from all previous models. He points out that it not only has the advantage of overcoming the dualism of soul and body, but also constitutes a hierarchical order of physiological and psychological functions that applies to all living things, including plants. A key role is assigned to sense-perception as a psycho-physical process, where the physical event and the activity of consciousness turn out to be just two aspects of one and the same process. Such a differentiation, according to Patzig, could serve as the model in the present-day controversy on the relation between brain and mind, since it neither requires a reduction of the mind to the brain nor an incurable dualism, but instead treats mental phenomena as a special class of physical events. The author does not pretend that this interpretation of the problem removes all difficulties in defining the relationship between brain and mind, but recommends the Aristotelian model at least as a suitable basis for future solutions.

In his article "The priority of soul in Aristotle's *De anima*: Mistaking categories?" *Christopher Shields* starts out by first putting into question the unity of body and soul, which is often regarded as a non-question, because Aristotle seems to reject it as superfluous in a prominent passage of *De anima*. As an explanation of this rejection, experts often refer to the basic conception of Aristotle's hylomorphism, according to which a living thing is nothing but an ensouled body. Against this view, Shields

objects that Aristotle does not regard the question of the unity of body and soul as superfluous, but rather assumes that his conception of the soul as the *entelecheia* of a natural organic body already represents an answer – and one, moreover, that turns out to be far more complex than is commonly assumed. For a proper understanding of Aristotle's conception of the relation between the soul and other aspects to the organization of living bodies requires not only explications of both the nature of the priority that the soul has over the body, and of the nature of their unity; in addition, it calls for an explanation of how the soul can be the principle or cause of the live body. The author's further discussion not only works out with precision the kinds of tensions for the unity of body and soul that result from the priority of the latter over the former, but also the kind of solution that Aristotle's conception of the relationship allows for.

In "Aristotle on desire and action", *David Charles* addresses the question of whether the Aristotelian explanation of how the soul moves the body is not disappointingly simplistic, because it does not even address the fundamental question of how desire, a psychological phenomenon, can cause motion, a physical process. On the basis of central passages on this issue, *De anima* I 1 and *De motu animalium* 7–10, Charles shows that Aristotle presupposes the inseparability of the psychological and physiological aspects in affective behaviour in cases of anger and fear. The author then proceeds to make the plausible claim that Aristotle's explanation for the interconnection between 'the passions of the soul' (such as desire) with the state of the body, are both based on the aforementioned presupposition. This approach represents an interesting alternative to the post-Cartesian positions of dualism, materialism, and functionalism; given that such emotions as anger, fear or desire are psycho-physical states, the question of how psychological forces can have physical effects does therefore not arise in the sense presupposed by post-Cartesians.

The 'anatomy' of the connection between soul and body is the topic of the contribution by *Friedemann Buddensiek*, "Aristotle's pineal gland? Concerning the relation between soul and *pneuma* in Aristotle's theory of animal locomotion". Aristotle's views on the function of the *pneuma* invite comparison with the function attributed by Descartes to the pineal gland: whereas the innate *pneuma* is described in *De motu animalium* 10 as serving a crucial role in the self-initiated movement of animals, Descartes believed that the pineal gland was playing an analogous role. Aristotle's *pneuma* has, on the one hand, been treated as the material coun-

terpart of the striving that is responsible for the transformation of sense-perception into the movements of the body; on the other hand it has also been regarded as the instrument through which the soul sets the body in motion. The crucial question that Buddensiek sets out to answer is, then, which of the following alternatives is more in conformity with the hylomorphic conception of the unity of body and soul. Is the soul the form of the *pneuma?* Or is the *pneuma* a separate entity that serves as the instrument of the soul? Or does the soul stand in some other kind of relation to the *pneuma?*

In her article "*Aporiae* in the Aristotelian conceptions of the self-controlled and the bad person", Ursula Wolf addresses important problems of moral psychology that arise in Aristotle because of the interdependence, in his view, between the acquired character-dispositions (*hexeis*) and practical reason (*phronêsis*), in the explanation of self-control (*enkrateia*) on the one hand and of badness (*kakia*) on the other. Thus, it is hard to see why Aristotle regards the bad person as internally torn and full of remorse, given that he presupposes that the vicious person is convinced of the correctness of his universal maxims, which conform to his evil inclinations. Again, Aristotle's view that the self-controlled person is dispositionally prone to strong desires turns out to be rather hard to reconcile with the alleged possession of *phronêsis*, given that latter is supposedly to be in conformity with the proper moral dispositions. In view of these problems, the phenomenon of *enkrateia* should present a graver problem for Aristotle's moral psychology than the much debated question of *akrasia.*

IV. The Academy

The question of what gaps there are in Plato's account of the relation between soul and body, as seen from the perspective of the Platonists of the Old Academy is discussed in *John Dillon*'s contribution "How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy". Specifically, Dillon addresses a question concerning the Platonic dualism of body and soul that was already a concern to Plato's immediate followers Aristotle and Heraclides Ponticus: namely, how can Plato treat the soul like an incorporeal substance without giving any explanation, as his own dualistic perspective pointedly requires, of how the soul nevertheless exerts control over the body and its behaviour? In search of an answer, Dillon first looks

at the Platonic dialogues that are central for this question, and then turns to the solution proposed by Aristotle and Heraclides Ponticus that the soul employs a certain substance, either fiery or aetherial in nature, that comes between body and soul and that the soul employs as a 'vehicle' when controlling the body. Dillon finally speculates, as an explanation for Plato's failure to recognize the aforementioned difficulty, that Plato may not have believed in the real existence of the body, and therefore may not have viewed questions concerning the relationship between the soul and body as particularly problematic.

V. Hellenistic philosophy

As a matter of coincidence, all four contributions that are dedicated to this epoch are concerned with the philosophy of the Stoa. That the topics discussed may, at first glance, look somewhat marginal is due to the fact that the Stoic conviction of the inseparability of soul and body and its effect on questions of epistemology, psychology, and ethics has long been at the center of scholarly discussions, while other aspects of Stoic doctrine have received far less attention.

This certainly applies to the topic that is addressed by *Tad Brennan*: "Stoic souls in Stoic corpses". Different from what one might expect, Brennan is not concerned with the relation of living persons to their prospective physical remains after death, but with the question of whether the Stoics, given their concentration on reason as the overall active principle, are even able to do justice to the fact that humans are composites of soul and body. If human beings are identified with their soul, and the body is treated as a burden, it is easy to see why Epictetus, a late adherent to the Stoa, would see fit to call the body a corpse (*nekros*). The reproach that the Stoics neglected the body, already raised by Cicero, has prompted Brennan to subject this question to further inquiry. Since there are no reliable sources on this issue, Brennan approaches the question by attempting to reconstruct the ethical consequences that are to be drawn within the Stoic system from their alleged 'indifference' to the body. This investigation leads Brennan to conclude that while the Stoics identified the self with the soul, they regarded human beings as a '*systasis*' of soul and body. The fact that the composite needs to be taken care of explains why, according to Brennan's reconstruction, the Stoics viewed physical well-being as one of the 'preferred indifferents' but not as a good as such. If we accept that for the Stoics the

body does not count as a good, it is intelligible that from their perspective, the body could be regarded as a mere 'corpse', which the individual is forced to carry with him or her like so many other burdens through life.

Keimpe Algra's contribution is concerned with a question that forms a central part of Greek popular religion, but whose treatment by the Stoics is likely to be unknown even to most experts: "Stoics on souls and demons: Reconstructing Stoic demonology". As Algra notes, the sources on this theme are few and scattered far and wide, so that a reconstruction of the original theory, or theories, is not easy. In addition, demons seem not to have played an important role in Stoic cosmo-theology so that one is tempted to regard them as marginal and slightly embarrassing *Fremdkörper* in the Stoic system. The aim of Algra's paper is therefore to reconstruct the conception of demons that was endorsed by various Stoics and the philosophical contexts in which this conception was used. Special attention is given to the Stoic concern to demonstrate the compatibility of their rationalist theology with popular religious beliefs. Thus, the *daimones* are identified on the one hand with the spirit of deceased heroes, and on the other hand as offshoots of the divine *pneuma* where non-human demons are concerned. In addition, Algra points up the changes of doctrine that occurred within the long history of the Stoic school and discusses the extent to which the conception of *daimones* is compatible with their psychology and anthropology, as well as with their theology.

As is indicated by its title, the article by *Christopher Gill*, "Galen and the Stoics: what each could learn from the other about embodied psychology", raises a 'What if…?' question, regarding what the Stoics and Galen could have learned from each other about the relation between body and soul. For Galen, in his attempt to make the Platonic tri-partition of the soul compatible with his own localization of it in the brain could have profited from the Stoic postulate of a '*hêgemonikon*', just as Galen's brain-centered picture would have provided the Stoics with a better foundation for their unified psychological theory than their own location of that center in the heart. Gill concludes that together with Galen's anatomical studies, such a combination of Platonic and Stoic elements could have in fact led to the development of the most powerful and convincing account provided by ancient thinking on embodied psychology. Galen's massive attacks against the Stoics in *On the doctrines of Hippocrates and Plato* can therefore be considered as a missed

out *Sternstunde* for science in antiquity, and shows how prejudice can stand in the way of progress.

Stoic ethics is the main concern of *Martha Nussbaum*'s comparison of two Roman statesmen in "Philosophical norms and political attachments: Cicero and Seneca". Nussbaum investigates the question how the strong emotions both men appear to have had towards Rome are compatible with the Stoic injunction against emotions. Though Cicero was no orthodox Stoic, in ethical matters he professed to share their basic convictions. That there are tensions between Cicero's moral convictions and his passionate feelings about Rome's destiny – between hope and despair – is witnessed most of all in his letters. The case of Seneca is more complex, since his philosophical texts, including his philosophical letters, paint, by and large, a consistent picture concerning emotions towards one's country. But the satire attributed to Seneca on the *Pumpkinification of the Emperor Caudius* (*Apocolocyntôsis*) reveals a wider range of emotional attitudes not easy to reconcile with the Stoic ideal of freedom from all emotions. Nussbaum argues that although the emotions expressed in that text, such as disgust, are not compatible with the Stoic injunction against strong emotions, they may represent transitional attitudes, corresponding to an intermediate stage between the excessive immersion in emotions characteristic of most people, and the complete detachment befitting the sage.

VI. The philosophers of early christianity

Jonathan Barnes' contribution, "*Anima Christiana*", discusses the first extant work on psychology by a Christian author. This work rests on two pillars: Christian doctrine and pagan theory. Thus, Tertullian explains death as the punishment for the Fall, i. e. as the unnatural separation of the substance of body and soul, and Resurrection as their natural reunification. As Barnes is intent to show, Tertullian's doctrine does not just rely on revelation; it also employs theories of pagan philosophers, partly for polemical, but partly also for constructive purposes. This applies especially to Tertullian's rejection of the Platonic conception of a disembodied soul on the one hand, and his acceptance – within limits – of the Stoic doctrine of *pneuma* on the other. It is highly amusing to read how Tertullian, with more or less refinement, founds his doctrine of the soul's substance partly on rational arguments and partly on revelation, and thereby comes to sometimes absurd, sometimes insightful results.

When Tertullian rejects 'parts of the soul' on the ground that they are not instruments, but 'powers', Barnes agrees with him. But when Tertullian finally treats the soul in its entirety as an instrument, Barnes sees this as the fatal philosophical flaw that this new Christian psychology shares with many other theories on the soul. According to Barnes, the postulate that the soul is an entity of its own, and the treatment of the soul as an entity in contrast with the body are fundamental philosophical misconstructions. Here as elsewhere an agnostic often turns out to be good at diagnostics.

The unification of soul and body at the moment of resurrection is also the topic of *Therese Fuhrer*'s contribution: "The spirit in a perfect body. A thought-experiment in Augustine's *De civitate dei* 22." In principle, Augustine, under the influence of Plato, assigns a higher status to the mental than to the corporeal. But given that the incorporeal form of the soul's future existence is incompatible with the doctrine of the resurrection of the flesh, Augustine establishes the conception of a 'spiritual body' (*corpus spiritualis*). Such a body has organs that are free from any blemishes; moreover, the spiritual body is neither subject to desires nor to illnesses, nor to any other kinds of disturbance, so that it is possible for humans to live the paradisiacal life of a *vir perfectus*. In her treatment of this thought-experiment, Fuhrer concentrates chiefly on the premises and the logical form of Augustine's arguments. Addressing the question of whether those arguments are able to withstand strict philosophical scrutiny, Fuhrer replies that to subject the work to such scrutiny would miss Augustine's real intentions. The main purposes of the work, she argues, are catechetic and apologetic, and philosophical arguments are employed only to the extent that they serve its supreme religious purposes.

In more than one sense the contribution by *Theo Kobusch*, "Resurrection of the body", brings this volume to its conclusion: The author's intention is to show that the Christian doctrine of the resurrection of the body was understood by its adherents to represent the legitimate successor of ancient conceptions of immortality. The Christian apologists were forced, however, to defend by philosophical means their belief in immortality against the Gnostics, and also to meet the objections of pagan philosophers, which focused on the doctrine of the resurrection of the flesh and on the Christian conception of the identity of human existence. Moreover, later Christian works belonging to the genre '*De resurrectione*' are still to be understood as reactions to this type of criticism. The character of the Christian replies to their oppo-

nents varies, depending on the philosophical convictions of the Christian authors, as well as those of their opponents. And, as was the case with Tertullian's *Anima Christiana*, other Christian authors engaged themselves with the theories of non-Christian philosophers not only for polemical purposes, but also for the constructive purpose of advancing the development of Christian doctrine itself. Thus certain Christian authors rehabilitated the corporeal existence of the whole human being in opposition to the conception, *Platonico more*, of the body as a mere receptacle, instrument, or vehicle of the soul. There were exceptions to that rule: Gregory of Nyssa in his dialogue *De anima et resurrectione* defends the Platonic point of view and thereby represents the Christian completion of the Platonic belief in the immortality of the soul; this work was therefore dubbed 'a Christian *Phaedo*'.

The foregoing survey of the twenty-two contributions to this volume is meant to provide an overall impression of the complexity and variety of the philosophical debates on the body and soul in antiquity, debates that lasted over a period of a thousand years. That there are important gaps in the treatment of the philosophical tradition cannot be denied. For example, this volume contains no discussion of the conception of body and soul in the Epicurean school and also none on the Sceptics' reaction to the *dogmata* of the philosophers of the different schools. There are also many aspects in the psychology of the great philosophers that are not touched on here at all, as are some important developments in late ancient philosophy. There is, for instance, no discussion of the differentiated theories of the nature of the soul in Plotinus or in the Aristotelian and Neo-Platonist commentaries on Aristotle's *De anima*. However, to render an exhaustive treatment of the variety of theories on the nature of body and soul in antiquity could realistically neither be the aim of the conference nor of the present volume, which contains its results. To convey a comprehensive picture of the entire spectrum of the conceptions of the soul and its relation to the body would have required an expansion of the discussion beyond the borders of philosophy and an inclusion of corresponding developments in literature and in the history of religion. There is no better witness to the dimensions of such an enterprise than the still classical *Urschrift* on this most complex of themes, Erwin Rohde's *Psyche* of 1893.

The articles presented here thus confine themselves to the philosophical treatment of the body-soul problem. The major objective of this collection of papers, then, is to encourage students of philosophy

and, for that matter, of all other disciplines that are concerned with the body-soul problem to further engage themselves with the questions raised here and to provide some incentives for further study. As this introduction, as well as various contributions to this volume together attempt to show, the relevance of the thoughts of these philosophers is not confined to antiquity; they are also worthy of careful study because they paved the way for the further discussion of the body-soul question – or as most philosophers now to prefer to call it, the mind-body problem – in the Middle Ages and in the modern age. In sum, this volume tries to make intelligible why this discussion of the relation of body and soul has not come to a conclusion to the present day.

Dorothea Frede/Burkhard Reis

I. Presocratics

The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus

Carl Huffman

The study of ancient Pythagoreanism is full of contentious issues. For example, it is still a matter of debate to what extent Pythagoras was a typical Presocratic philosopher of nature. Recent treatments of the issue by Kahn[1] and Riedweg[2] have tried to make Pythagoras at least a cosmologist of sorts, but they still use assumptions which Burkert's careful critique of the early Pythagorean tradition make untenable.[3] In another area, however, there is almost complete unanimity among scholars concerning Pythagoras. Kahn asserts that "what is not controversial is … his importance as the founder of a religious community and the evangelist of immortality based on transmigration"[4] and Riedweg similarly says "the reports leave no doubt that Pythagoras … paid special attention to the soul (*psychê*) and its survival after death"[5]. It is also agreed that Pythagoras' attention to the soul produced the most dramatic of results. As Burkert puts it in *Greek Religion:*

> … a new general concept of a living being is created, *empsychon:* 'a *psychê* is within'. This *psyche* is obviously not the powerless … image … in a gloomy Hades, as in Homer's *Nekyia*; it is not affected by death: the soul is immortal, *athanatos*. That the epithet which since Homer had characterized the gods in distinction from men now becomes the essential mark of the human person is indeed a revolution.[6]

Kahn agrees that Pythagoras' view of the soul "represents a radical break with the Homeric view of the *psychê*"[7].

Beyond the revolutionary assertion that the soul is deathless and that it migrates from body to body, however, scholars have had a great deal

1 Kahn 2001, 34–38.
2 Riedweg 2005, 73–90.
3 See Huffman 2008a, 2008b and Huffman 2005.
4 Kahn 2001, 18.
5 Riedweg 2005, 62.
6 Burkert 1985, 300.
7 Kahn 2001, 18.

of difficulty in determining with what conception of the soul Pythagoras and the early Pythagoreans were working. What sort of a thing did they think underwent transmigration?[8] Because of the scarcity of reliable sources for early Pythagoreanism, scholars have typically had little to say in answer to this question and some, such as Burkert, have, in fact, raised more questions than answers.[9] He raises questions both about terminology and about the substance of the Pythagorean theory. Did the Pythagoreans use the word *psychê* to designate the transmigrating soul or was Empedocles following Pythagoras' lead in referring to it as a *daimôn?* Whatever term was used, what were the details of the Pythagorean theory of transmigration? Do all living things have an immortal soul? Was the soul reborn in plants as well as animals as it is in Empedocles? Are souls reborn in all animals or only certain ones? Most fundamentally did the Pythagoreans have a coherent view of the soul which could provide answers to these questions? There are also problems concerning the continuity of the Pythagorean conception of the soul. The standard interpretation of Philolaus, who wrote 50–75 years after Pythagoras' death, argues that for him the term *psychê* was not used to designate a comprehensive soul containing all psychological faculties. Instead it simply meant 'life' and was conceived of as a harmony of physical elements, which passed away when the specific arrangement of these elements did. As a result, scholars have concluded that he either had abandoned Pythagoras' belief in the immortality and transmigration of this *psychê* or perhaps thought that what transmigrated was a separate occult soul, i.e. a soul that has no role in the functioning of the organism while alive.[10] The discontinuity between Pythagoras and later Pythagoreans such as Philolaus might even be seen to be reflected in the testimony of Aristotle. In *De anima,* he makes two basic assertions about the Pythagorean conception of soul. In one case (407b22) he refers to what he regards as absurd Pythagorean stories (τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους) according to which any soul can find its way into just any body. Elsewhere, however, he ascribes to the Pythagoreans what are clearly more sophisticated physiological accounts of *psychê* as either the motes

8 Furley (1956, 11) raises the problem when he says, concerning the Pythagorean transmigrating soul, "the problem now was to see what sort of thing *psychê* must be …", but he does not answer it.

9 Burkert 1972, 133–134.

10 Dodds (1951, 153) and Guthrie (1962, 318–319) assign such an occult soul to Empedocles. For the *status quo* on Philolaus see Huffman 1993, 328–332.

visible in a sunbeam or what moves these particles (404a17), a view which he compares to that of Democritus.[11]

In this paper, I will reexamine the evidence and argue that a simple and coherent Pythagorean conception of the soul can be constructed from it. Moreover, this conception remained fundamentally the same from the time of Pythagoras in the late sixth century until the beginning of the fourth century, although in some important details it did develop in sophistication, particularly in the case of Philolaus. My case will be based on three sources of information: 1) the early testimonia for Pythagoras's views on soul (i.e. those derived from Xenophanes, Herodotus and Ion of Chios), 2) the oral maxims known as *akousmata*, which may go back to Pythagoras and formed the basis for the Pythagorean way of life and 3) the fragments of Philolaus. These sources, so I will argue, indicate that *psychê* was indeed the word used by Pythagoras and early Pythagoreans, including Philolaus, to refer to the transmigrating soul, which is also the soul that is the center of the personality during life. This soul was conceived of primarily as the seat of emotions, which was closely connected to the faculty of sensation; it was, however, distinct from the intellect. Such a conception of soul fits well with the doctrine of transmigration, since it is plausible that humans share such a soul with animals. Indeed, the identification of the human self with a capacity to feel and respond to such sensations as pleasure and pain, a capacity which is shared with animals, is the foundation of the Pythagorean claim of a kinship between animals and men, which leads to the conclusion that human beings should take into account the pain or harm caused to animals by human actions. What passes from body to body is thus not the human intellect but a personality characterized by emotions and desires, which is fashioned by human intellect, when born in a human body.

The earliest sources of evidence, the early testimonia for Pythagoras, are the most problematic, because we cannot be sure that we are dealing with Pythagoras' own terminology and see his views on the soul only as described by others. Rather than beginning with this evidence, therefore, I will start with the fragments of Philolaus. Although there are considerable problems of interpretation even here, at least we are deal-

11 Philoponus (*in de An.* 69.24–70.32) says that it is ridiculous to think that the Pythagoreans literally thought the motes were soul and argues that they were speaking symbolically, but Aristotle treats it as a serious theory alongside that of Democritus.

ing with Philolaus' *ipsissima verba*. In the genuine fragments, psychological faculties are discussed only in fragment 13, which therefore must be considered in some detail. The fragment reads as follows:

> The head [is the seat] of intellect, the heart of *psychê* and sensation, the navel of rooting and first growth, the genitals of the sowing and generation of seed. The brain [contains] the origin of man, the heart the origin of animals, the navel the origin of plants, the genitals the origin of all (living things). For all things both flourish and grow from seed.

The first thing to notice is that the term *psychê* is not used here to refer to a comprehensive soul which contains all psychic abilities. Instead it is just one among a number of psychic faculties (intellect, sensation, rooting, growth and generation). It is particularly noteworthy that it does not include intellect. As I have argued elsewhere, this peculiarity in the use of *psychê* is the strongest reason for regarding the fragment as authentic.[12] Andre Laks has pointed out that, in fragment 13, two opposing tendencies in the development of a conception of the soul can be observed: first there is an attempt to distinguish a number of separate psychic faculties, second there is an attempt to unify them in one scheme, although the unification has not reached the point where *psychê* or any other single term is used to describe the combination of all the separate faculties.[13] But if the *psychê* is not a comprehensive soul in fragment 13, but rather one among a number of faculties, what sort of a faculty is it?

In the hierarchy of living beings given in fragment 13, all living things share the lowest faculty, the faculty of generation and sowing of seed, which is associated with the genitals. Each of the faculties and the organ with which it is associated serves as an *archê*, which can be thought of here as the origin of a particular sort of organism in the sense of a starting point or necessary condition for the organism to develop.[14] Generation and the sowing of seed is an *archê* shared by all living things. Without seed no living thing can develop. If the faculties of

12 Huffman 1993, 307–314. The later pseudo-Pythagorean texts typically take Platonic and Aristotelian conceptions and try to assign them back to figures like Philolaus in order to glorify the early Pythagoreans and show that they had anticipated Plato and Aristotle. Both Plato and Aristotle use *psychê* to refer to the comprehensive soul, and it is exceedingly implausible that a forger writing after Plato and Aristotle would use *psychê* as anything other than such a soul.

13 Laks 1999, 252.

14 For Philolaus' use of *archê* see Huffman 1993, 78–92.

rooting and growth are added to mere generation, then a specific sort of living thing, a plant, emerges. All of the lower faculties are included in the higher sorts of organism, so that animals too will have a principle of rooting, which is connected to the umbilical cord which serves as a root for the embryo. It follows, however, that plants not only do not have intellect but also lack sensation and *psychê*, which are associated with the heart, and are the *archê* of animals. Animals in turn do not have intellect, which is the distinctive *archê* of human beings, but do share sensation and *psychê* with humans. What is this *psychê* which humans share with animals but which plants lack?

In my book, I followed Burkert in arguing that it simply meant 'life', which is indeed a common meaning for *psychê* in the late fifth-century.[15] Thus, when the singer Arion is about to be killed by the crew of the Corinthian ship on which he has taken passage, Herodotus says that he begged for his *psychê*, i. e. he begged for his life (1. 24). Over half of the uses in Herodotus have this simple meaning 'life'. It is clear, however, that both Burkert and I were wrong. Certainly it is a mistake to translate *psychê* as 'life' in fragment 13, since *psychê* is there denied to plants and in English usage plants are obviously considered to be alive. Fragment 13 itself, moreover, is clearly trying to give a hierarchical scheme of faculties and those faculties must be related in some way; the obvious conclusion is that they are the faculties of living things, so that plants are as much alive as animals and men.[16] On the other hand, it will not do simply to identify *psychê* with sensation (*aisthêsis*) as Laks does when he says "soul, localized in the heart, is recognized as being the sensory organ"[17]. It is possible to read Philolaus' statement that "the heart is the seat of *psychê* and sensation" as saying that "the heart is the seat of *psychê*, i. e. sensation", and this is probably what Laks intends. This interpretation is not necessary, however, and there are two problems with it. First, the other pairs of faculties used in the fragment, while connected, are not simple synonyms. Thus, 'rooting' and 'first growth' (literally 'growing up') are connected, but a root is not the same as the shoots that grow up from it. Similarly, the initial generation of a seed and the sowing of a seed are distinct faculties. In

15 Burkert 1972, 270; Huffman 1993, 312.

16 In my book, I clearly felt the problem, since in several cases I translated *psychê* not as 'life' but 'animal vitality'. But one must ask what sort of principle of animal life *psychê* is intended to be. See Huffman 1993, 312.

17 Laks 1999, 252.

the case of humans, if the male generates the seed but does not sow it in the female no offspring result. The parallelism in the structure of fragment 13 thus suggests that *psychê* is not just another name for sensation but instead designates a related but distinct faculty. Second, if we look at the other psychic faculties in fragment 13, there is a clear gap which it is a reasonable hypothesis to suppose that *psychê* was intended to fill: none of the other faculties account for the emotions. Moreover, it is commonly supposed that animals share with human beings the ability to feel emotions such as fear and anger as well as feeling pleasure and pain. So I suggest that, in fragment 13, it is the seat of emotion that is located together with sensation in the heart. Philolaus nowhere else talks of individual organs of perception so that *aisthêsis* appears to refer to the general ability to sense and respond to external stimuli.[18] Such a capacity is clearly closely connected to feelings of pleasure and pain and emotions such as anger, fear and grief, so that it makes sense that the two might be paired.

Is there any further evidence for this hypothesis? The usage of Philolaus' contemporary, Herodotus, provides just what is needed. There are twenty-one uses of *psychê* in Herodotus, in about half of which (12) *psychê* has the meaning 'life', which I have illustrated above. In another 8 cases, however, the *psychê* is precisely the center of emotions in human beings. In three cases it is that in human beings with which they feel pain or grief at the loss of something or someone. Thus, the Egyptian king, Amasis, advises the Greek tyrant Polycrates to throw away that object which would pain his *psychê* most to lose (3.40); he later breaks off his friendship with him for fear that Polycrates will suffer some misfortune which will pain Amasis' own *psychê* (3.43). In four cases, it is that which makes us show courage or endurance in the face of misfortune. Thus, Cambyses is said to make trial of the *psychê* of the Egyptian king Psammenitus by having him watch his daughter and son abused (3.14). Similarly, Herodotus says that, in order to restore exiles to their proper home, one requires both manly strength and a good/ brave (*agathê*) *psychê* (7.153). It is striking that Herodotus explicitly extends the possession of this sort of *psychê* to animals as well as men. He comments on the forethought of the divine in making sure that those animals that are timid with respect to *psychê* and good to eat, are prolific. His example is the hare (3.108). Finally, the *psychê* is that part of us that feels desires. Thus Artabanus is upset with Xerxes be-

18 Burkert 1972, 270.

cause, when presented with two councils, he chose the one that fostered his pride rather than the one advising that it was evil to train the *psychê* to seek always to have more than it has (7.16). Thus, in Herodotus, apart from its meaning life, *psychê* refers to that in humans and animals with which they feel pain and grief, that which gives them courage or endurance to follow a given course and that which desires to have more. It is thus the center of emotions and desires for animals and men. It is never assigned any intellectual functions, nor is it simply the ability to receive sensations. Herodotus' usage thus assigns precisely the role to *psychê* which would make sense in fragment 13 of Philolaus. In light of Herodotus' usage, Philolaus might well have expected his reader to think of *psychê* as the seat of emotions and desires.

Twenty of the twenty-one appearances of *psychê* in Herodotus have now been considered, but the twenty-first is perhaps the most important for the Pythagorean conception of the soul, since it is an explicit reference to the doctrine of transmigration (2.123). Herodotus says that the Egyptians were the first to say that the *psychê* of man was immortal and that, when the body perishes, it always enters into another animal that is being born. The *psychê* is then said to enter into all creatures of land, sea and air before returning again to the body of a man that is being born. Powell, in his great lexicon, classifies this usage under the meaning 'life', but it must be something more.[19] The Egyptians do not just say that first a man was alive and then various animals were alive but clearly mean that the same immortal *psychê* enters into various animals. In accordance with Herodotus' usage elsewhere, this *psychê* must then be the center of emotions. For Herodotus, this emotional center seems to be very close to defining our individuality; it approaches the meaning 'character'. This is clearest in the passage where Cambyses tests the *psychê* of Psammenitus by showing him his daughter and son being abused. Cambyses is testing something that will vary from person to person and that very much defines who they are. So Herodotean usage suggests that the doctrine of transmigration, which he ascribes to the Egyptians, involves the transmigration of a soul that is defined by its pattern of emotions. He ascribes this doctrine not just to the Egyptians of course but also to "some Greeks" who "both earlier and later adopted it as if it were their own". Herodotus maddeningly says that he knows the names of

19 Powell 1966.

these Greeks but will not record them.[20] Given the early and persistent association of Pythagoras with the doctrine, however, it is overwhelmingly likely that he is one of the people meant. Herodotus may be thinking of him as the earlier figure and Empedocles as the later or perhaps he means Pythagoreans and Orphics.

Before turning to Pythagoras though, there is still a lingering question regarding fragment 13 of Philolaus. The parallel with Herodotean usage suggests that Philolaus thought of the *psychê* as a center of emotions. Did he also think that it was the transmigrating soul? Scholars have been divided on whether he believed in transmigration at all, and the evidence does not permit a definite answer.[21] There are two reasons for thinking that he did believe in transmigration. First, the prohibition on suicide ascribed to him in Plato's *Phaedo* might reasonably be explained on the grounds that suicide illegitimately interferes with the workings of the cycle of transmigrations. Second, Philolaus is consistently called a Pythagorean and, since there is little evidence that his cosmology and metaphysical principles were derived from Pythagoras, it is likely that he was called a Pythagorean because he lived a Pythagorean way of life and that way of life is likely to have been grounded in a belief

20 Why does Herodotus refuse to name the Greeks who claimed the Egyptian doctrine of *metempsychôsis* as their own? Some suggest that he does not want to glorify such malefactors by citing their name (Harrison 2000, 184, n. 8), but it could also be that he does not explicitly name them in order to make his remarks less offensive to the followers of those accused. Since there is no independent evidence for a belief in *metempsychôsis* in Egypt, most scholars, e.g., Lloyd 1993, 59, assume that Herodotus is mistaken in thinking that the Greeks borrowed it from Egypt, but we are not in a position to know all the variants of Egyptian religious belief, and West (1971, 62) argues that we should accept Herodotus' testimony.

21 Nothing in the fragments of his book provides us with evidence that Philolaus believed in transmigration but, in the *Phaedo* (61d), Plato presents him as forbidding suicide, which might suggest that he did. As to Philolaus' reasons for this prohibition, however, Cebes simply says that he had heard nothing clear from Philolaus on the topic. Socrates' explanation of what he has heard in secret about the matter, that our lives are a sort of prison sentence from which we must not run away without the approval of the gods, is certainly not ascribed to Philolaus, as Guthrie suggested it was (1962, 310). Indeed, if this was known to be Philolaus' view, it is inexplicable that Plato would instead leave us with Cebes' assertion that he had heard nothing clear from him on the issue. Still Guthrie (1962, 310–311) reasonably asks why Philolaus should prohibit suicide if not for something like "the characteristically Orphico-Pythagorean reasons which follow in the dialogue"?

in transmigration. These considerations are hardly conclusive, but nonetheless they show that it is important to consider whether the view of soul found in fragment 13 and the testimonia for Philolaus is consistent with the doctrine of transmigration.

The question of Philolaus' belief in transmigration is complicated by a still further question: did he believe that the soul was a harmony? There is no direct assertion of such a doctrine in the fragments, and neither the evidence of the doxographical tradition nor the evidence of the *Phaedo* leads to a clear answer to the question.[22] Nonetheless, Philolaus' metaphysical system, as found in the surviving fragments, suggests that he may have thought the soul to be a harmony. That system presents all things as falling into one of three classes: limiters, unlimiteds, or harmonies of limiters and unlimiteds (fr. 2). All things that exhibit order are said to be harmonies of limiters and unlimiteds (fr. 6), so that it would appear that soul should fall in the class of harmony.[23] The association of *psychê* with a physical part of the human body, the heart, in fragment 13, and Plato's description of the harmony that constitutes the soul as a harmony of physical elements in the *Phaedo*, have led many scholars to conclude that Philolaus must have explained the soul as a harmony of this sort. In light of this and Aristotle's comment that some Pythagoreans thought that the soul was the motes of dust in the air or what moved them (*de An.* 404a16), I earlier suggested that Philolaus thought of the soul "as a group of constantly moving elements in attunement located in the heart"[24]. David Sedley, although agreeing that Philolaus thought

22 Macrobius in the 5th cent. AD assigns this doctrine to both Pythagoras and Philolaus. A single late testimonium of this sort cannot carry much weight and is more likely to be an inference from Plato's *Phaedo* than based on anything in Philolaus' book (Huffman 1993, 323–327). Does the *Phaedo*, then, suggest that Philolaus believed the soul to be a harmony? This question has been much discussed but again the evidence does not allow for a firm conclusion (Guthrie 1962, 309–310; Huffman 1993, 326–327). The doctrine is certainly not explicitly ascribed to him in the dialogue. Echecrates, who is identified as a student of Philolaus, probably on the authority of Aristoxenus (D.L. 8.46 = fr. 19 Wehrli), admits an attraction for the doctrine (88d3), but Simmias, who is presented as an auditor of Philolaus in the dialogue, is the one who develops the argument to show that the theory of the soul as harmony is inconsistent with the belief in the immortality of the soul (86b5). It is hard to know what to conclude about the views of the teacher from these views of the students.

23 Huffman 1993, 328.

24 Huffman 1993, 329.

of the soul as a harmony of physical elements, has with some justification labeled my reconstruction 'Procrustean' and proposed a quite compelling different account of the nature of the harmony.[25] Philolaus' embryology, as reported in the history of medicine by Aristotle's pupil, Meno, presents the newborn child as composed completely of the hot, which then must be cooled by taking in breath.[26] As Sedley points out, the word used by Meno to describe this cooling is *katapsychousthai* which on its surface suggests a reference to *psychê.* Moreover, in what immediately follows, Philolaus is presented as using an etymology of *phlegm* (from *phlegein*, 'to burn') in order to defend his unorthodox presentation of it as hot rather than cold. Such bold use of etymology thus suggests that Philolaus may well have thought of the cooling of the body (*katapsychousthai*) with breath that is cool (*psychros*) as precisely what establishes the soul (*psychê*) in the body.[27] Indeed, the standard etymology of *psyche* connects it to the verb *psychô*, 'to breathe'[28]. Thus the body becomes ensouled upon birth, when the appropriate harmony of the limiter cold is established with the unlimited heat of the newborn infant by breathing.[29] In my own reconstruction, I had placed the *psychê* in the heart on the basis of fragment 13. Sedley argues that it need not be located solely in the heart. He points out that fragment 13 also locates perception in the heart, while the various senses are clearly located in other

25 Sedley 1995, 22–26.

26 Huffman 1993, 289–306.

27 At *Cratylus* 399d, Plato suggests that those who gave the name *psychê* to soul did so because it cools and refreshes (*anapsychô*) the body. This view is clearly very similar to the etymology that is implied by Philolaus' embryology and it is possible that Plato is referring to Philolaus. The etymology was popular with the Stoics and others in the later tradition. For references see Sedley 1995, 24, n. 26. Without giving specific names, Aristotle says that some of his predecessors argued that the soul was composed of the hot or the cold on the basis of etymology (*de An.* 405b23–29). Those who construct the soul (*psychê*) from the cold are said to derive its name from the cooling (*katapsyxin*) associated with breathing. Since Philolaus makes this exact same connection using *katapsychô*, on Sedley's reconstruction, it is plausible that Aristotle is thinking of Philolaus. Both ancient commentators (Philoponus and Themistius) and modern scholars (Hicks 1907, 237) have supposed that Aristotle was referring to Hippon, since Aristotle earlier says that he declared the soul to be water (*de An.* 405b1–2), but this is just a conjecture. Philolaus' clearly attested use of etymology to support theses in natural philosophy in the case of phlegm and *phlegein* (A 27) makes him a more likely candidate.

28 Bremmer 1983, 21–23.

29 Sedley 1995, 24–25.

parts of the body, so that perception must be located in the heart only in the sense that the principle (*archê*) of perception, which controls perception throughout the body, is located there. Similarly, Sedley speculates that the *psychê* is not located solely in the heart but that the principle of the *psychê* is located there, which serves as a command center for animal functions, while the *psychê* as a whole is the harmony of the material elements of the body such as the hot and cold.[30]

At first sight it is hard to see how this conception of soul as a harmony of hot and cold would allow the *psychê* to be what transmigrates for Philolaus, since the whole point of the argument in the *Phaedo* is that the harmony which is the soul must perish, when the physical elements of which it is the harmony fall apart. Several ways of dealing with this apparent contradiction between the harmony theory of soul and a belief in transmigration have been proposed, none very satisfactory.[31] I have a new suggestion. For a body to become ensouled it is necessary for the proper harmony of limiters and unlimiteds, such as hot and cold, to

30 Sedley 1995, 25.

31 First, it might be that Philolaus did not in fact believe in transmigration (Burnet 1914, 92–93; Wilamowitz 1920, II, 90). Second, he might not have recognized the conflict between his belief in transmigration and the harmony theory of soul; it might be that one of the purposes of the *Phaedo* is to point out precisely this unrecognized conflict (Huffman 1993, 331–332). Third, he might have explained the *psychê* as a harmony of bodily parts but followed Empedocles in arguing that it is not the *psychê* that transmigrates but rather the *daimôn* (Guthrie 1962, 319), which is an occult soul, or in anthropological terms, a free soul, which plays no role in the living body but whose function is precisely to preserve the personality of the individual in sleep or death (Bremmer 1983, 14–53). Kahn (1993, 435–436) also argues that what transmigrates is not the same as the soul that controls us in life. He doubts that "Empedocles or any other Greek philosopher before Christian times" envisaged "the survival of the whole person in his full individuality … The survival they contemplate is never that of the whole human being, but of one single element of our empirical self, one whose isolated existence after death involves a complete break with the conditions of human life … What lives on is not the individual human personality … but the godlike element which was lodged within his breast". In Xenophanes fr. 7, what Pythagoras recognizes in the puppy, however, is something distinctive of his friend so that it is the individual human personality that has transmigrated and the same thing is implied by Pythagoras' ability to remember the details of his past lives (D.L. 8.4). In Empedocles fr. 137, the image of the father slaying his son in an animal sacrifice gains its power from the presupposition that his son's individuality is preserved in the animal. These texts thus clearly suggest an intimate connection between the soul that transmigrates and the soul that constitutes our individuality in life.

be established in it; this harmony arises upon birth, when the infant takes its first breath. When this balance of physical parts perishes, the body does lose its soul, it is no longer ensouled, but this need not mean that the principle of the soul, the *archê*, which Philolaus locates in the heart, perishes. Thus, there is an ambiguity in Philolaus' usage. The *psychê* located in the heart, which we might follow Sedley in calling the control center of the *psychê*, embodies the personality and temperament of the individual and migrates from body to body, just like the *psychê* described in Herodotus. Philolaus, however, was sensitive to the sort of complaint that Aristotle would later raise about the Pythagorean stories of transmigration, according to which any soul could end up in any body (*de An.* 407b21–23). A transmigrating *psychê* cannot come to be in just any body but only in a body with a heart. Moreover, the body does not come to be ensouled just by having a *psychê* enter into its heart but rather the body is ensouled when the proper harmony of its material parts is established under the direction of the *psychê* in the heart. We might suppose that the initial breath of the newborn is a mechanical process in which the hot draws in the surrounding cool breath. With that initial breath, however, it also draws in the control-center *psychê*, the transmigrating soul, which resides in the heart and which will control the balance between hot and cold that makes the body ensouled. It is an interesting consequence of this view that Philolaus would not have regarded the embryo as having a soul, and there is a testimonium suggesting that Empedocles too did not believe the embryo to be an animal, since it did not breathe in the womb.[32]

Fragment 13 suggested that the *psychê* was the faculty governing emotions and desires which was paired with the faculty of perception in the heart. Philolaus' embryology has shown us that this faculty is also associated with breathing and is the command center which governs the harmony of physical components which constitutes a living animal. This combination makes a great deal of sense. The harmony of physical elements in the body as a whole established by the *psychê* in the heart is what allows the animal to perceive and to respond to the perceptions with emotions and desires, which in turn lead to physical motion. The *psychê* is thus the cause of breathing, as its etymology suggests, but also of certain animal motions instigated by desires. It is not needed

32 See Aëtius 5.15.3 (*Dox. Gr.* 425a23–b4), which is not in DK. Sorabji (1993, 100) rightly points out that Diels' deletion of μή is not justified. Inwood (2001, 190, n. 55) also accepts the text with μή.

to account for the production of seed or for growth; fragment 13 shows that the faculties located in the genitals and the navel account for these.

A further question arises. Is the transmigrating soul, i.e. the command center in the heart, material or immaterial? In the *Phaedo*, Plato is clearly pushing towards an immaterial conception of the soul, but the Pythagoreans, Aristotle tells us (*Metaph.* 990a4), do not make Plato's distinction between the sensible and the intelligible. Nothing in the evidence we have considered for Philolaus suggests that he thought of the *psychê* as immaterial. Perhaps Aristotle's comment that for the Pythagoreans soul was either the motes we see in the air or what moves them suggests that Philolaus thought that the soul was made of some very fine material and that there are souls around us all the time, which are available to enter appropriate bodies and govern the process of their becoming ensouled. In adopting a materialistic account of the soul, Philolaus would be following Presocratic orthodoxy. His predecessor Heraclitus gave a materialistic account of the soul as did his slightly younger contemporary Democritus; Empedocles explained the psychic faculties of living bodies in material terms and may have regarded the transmigrating *daimôn* as a stable compound of the elements, although this is controversial.[33] Plato's arguments in the *Phaedo* are directed against a soul that is thought of as the harmony of the physical elements

33 Most scholars agree that Heraclitus' soul is material. The traditional view has been that it is fire (e.g. Schofield 1991) but Kahn has argued that it is a form of air (1979, 245–254). According to Aristotle, Democritus thought the soul was composed of round atoms similar to those of fire, which he likened to the motes in a sunbeam (*de An.* 404a1–3). Aristotle assigns this same comparison with the motes in the sunbeam to unnamed Pythagoreans a little later (404a17). There are other similarities between the psychology of Philolaus and that of Democritus. Thus, Philolaus makes a clear distinction between sensation and thought as Democritus does (fr. 125). Kahn has cast doubt on the authenticity of fragment 13 of Philolaus because it shows even greater terminological precision than is found in Democritus (1985, 20 n. 45). I have already responded to these doubts (Huffman 1993, 311). In Empedocles, the psychic faculties of the living body are explained solely in material terms (Long 1966); thought is the blood around the heart (fr. 105). The nature of Empedocles' transmigrating *daimones* is controversial. Long argues that they are incorporeal and that Empedocles never made clear how or if they are related to four elements, love and strife (1966: 274–276); those who want to reconcile Empedocles' views on physics with this religious views have often thought of the *daimones* as bits of love (O'Brien 1969, 325–336) or related to love in some way (Kahn 1993). For Empedocles' *daimôn* as a stable compound of the elements see Inwood 2001, 59–62.

of the body, but those arguments would not tell against a command-center *psychê*, which was a harmony of its own physical elements.[34] It appears, then, that we can assign to Philolaus a view of the soul that allows us to reconcile what is said about *psychê* in fragment 13 with the doctrine of a soul as a harmony, while still allowing the *psychê* to be a transmigrating soul. I now want to go back and show that an earlier version of this conception of soul can be found in the testimonia for Pythagoras himself.

There are three *testimonia* about Pythagoras' conception of the soul dating to the sixth and fifth century.[35] One of these is the passage in Herodotus discussed above, in which *psychê* seems to refer particularly to the seat of emotions and desires, which transmigrates from body to body. The unnamed Greeks who, according to Herodotus, borrowed this idea from the Egyptians are likely to include Pythagoras. That Pythagoras specifically used the word *psychê* to pick out this conception of soul is suggested both by his successor Philolaus' use of the word in this way and also by a second *testimonium*, the oldest *testimonium* we have, a famous fragment of Pythagoras' contemporary, Xenophanes of Colophon. The fragment does not mention Pythagoras by name, but Diogenes Laertius (8.36) tells us that he was indeed the subject of the lines and modern scholars have generally agreed. The fragment reads: "They say that once, when a puppy was being beaten as he was passing, he pitied it and spoke the following words: 'stop and do not keep hitting, since it is certainly the soul (*psychê*) of a friend, which I recognized when I heard it yelp'." (Xenophanes, fr. 7) There are obvious perils in trying to reconstruct Pythagoras' conception of the soul from a hostile presentation of it such as this. Still, Claus goes too far when he argues that "it is frankly absurd to imagine that we can penetrate [the] satirical style to find the actual substance or language of an underlying philosophical or religious doctrine"[36]. Certainty cannot be achieved given such evidence, but some possibilities can be identified, which can

34 Guthrie (1962, 316) views the Pythagorean soul as "a harmony of its *own* parts" but for Guthrie its parts are numbers rather than physical elements as I have suggested.

35 Because of the unreliability of the later tradition regarding Pythagoras, it is necessary to start from evidence that is prior to and independent of the distortions that first arose in the early Academy and only admit later evidence to the extent to which it is of a piece with the early evidence (Burkert 1972).

36 Claus 1981, 5.

then be evaluated in light of other evidence.[37] Several scholars have concluded from Xenophanes' use of *psychê* in the fragment that Pythagoras did, in fact, employ the word to refer to the transmigrating soul.[38] Claus objects that, whatever word Pythagoras used, Xenophanes could scarcely call what survives after death anything other than *psychê*, since it is Homer's invariable word for what survives death and goes to Hades. This argument does not work for two reasons. First, in fragment 7, the *psychê* is not a shade in Hades but a *psychê* in the living body of the dog; it is precisely this usage that is never found in Homer. Homer never talks of the *psychê* except either as something that leaves the body in life-threatening situations and at death or as a shade in the underworld.[39] The usage of *psychê* of something active in the living body is thus not at all inevitable according to traditional usage and would sound decidedly strange to contemporary readers, unless the puppy is to be imagined as close to death. Second, there is, in fact, some probability that, if Pythagoras had coined a term to refer to the transmigrating soul when it is in a living body, Xenophanes would have used that term in order to avoid the oddity of presenting the *psychê*, 'the shade', as present in the body. Thus, Xenophanes' use of the term may reflect Pythagoras' usage and it may well be that the oddity of this new use for *psychê* supplies some of the humor for Xenophanes and his audience. This, I take it, is the point of Kahn's translation of the lines in which Pythagoras says that he has recognized "the ghost of a friend" in the puppy.[40] If Pythagoras had never used the term *psychê* of the transmigrating soul in the body, then the joke becomes less appropriate.

Other evidence confirms the implication of Xenophanes' fragment that Pythagoras did use *psychê* to refer to the transmigrating soul. In both of the other two early references to Pythagoras' theory of reincarnation, the passage of Herodotus already discussed and the fragment of Ion of Chios to be discussed shortly, the word *psychê* is used again. It is true that Empedocles uses *psychê* only once and in the sense of the 'life' that is drawn off by a bronze weapon (fr. 138); the word *daimôn* is

37 In what follows I am correcting my own earlier scepticism (Huffman 1993, 330–331) about whether Pythagoras used *psychê* to refer to the transmigrating soul.

38 Furley 1956, 11; Schofield 1991, 25–26.

39 Claus concludes that "the only meanings of ψυχή clearly attested in Homer are the 'shade' and the 'life' destroyed at death" (1981, 61). See also Bremmer 1983, 14–21.

40 Kahn 2001, 11.

used for the transmigrating soul (fr. 115). Some have concluded that, since Empedocles in all probability drew his theory of transmigration from Pythagoras, the term *daimôn* is likely to have been used by Pythagoras as well.[41] This argument has some force, but Empedocles is a quite original thinker whose physical system, involving the four elements, love and strife, seems to owe little to Pythagoras; it is quite plausible that he introduced significant innovations in the theory of transmigration as well, one of which was the theory of *daimones*. Moreover, if Pythagoras had used *daimôn* or some other distinctive term for the transmigrating soul, it is strange that there is no trace of this anywhere in the later tradition. In the *akousmata* it appears that the term used was *psychê*, although there are only two clear references.[42] The first says "the only animals into which a human *psychê* does not enter are those which it is lawful to sacrifice" (Iamb. *VP* 85)[43] and the second advises "keep away from what is ensouled" (Iamb. *Protr.* 108.15 Pistelli). The term used for ensouled is *empsychon*, literally "what has a *psychê* inside"[44]. Dicaearchus, writing in the second half of the fourth century, is also in agreement with the earliest evidence when he gives the following description of Pythagoras' views: "… he said first that the soul (*psychê*) is immortal and then that it transmigrates into other kinds of animals …" (Porph. *VP* 19).[45] Thus, the earliest testimonies for Pythagoras

41 Claus 1981.

42 Collections of these must have been available by the late fifth century (Burkert 1972, 166) and may go back to the time of Pythagoras himself. For this latter possibility, see Huffman 2008a. Aristotle preserved a number of *akousmata* in his special treatises on the Pythagoreans, but these survive only in later quotations. Thus, it is often impossible to be sure when a given *akousma* comes from the early collection of Aristotle, let alone whether it ultimately goes back to Pythagoras himself. Still, the *akousmata* provide us with a possible early window into Pythagoras' conception of the soul.

43 Dillon and Hershbell (1991, 107 n. 3) follow Burkert (1972, 166–173) in regarding sections 82–86 of Iamblichus' *On the Pythagorean Life* as deriving from Aristotle.

44 Burkert originally emphasized, following Fränkel, that in Fragment 7 of Xenophanes "it is not stated that the dog 'has' a soul; it 'is' the soul of the friend, and 'cries out'"(1972, 134 n. 77). Burkert's point seems to be that the *psychê* is identified with the dog rather than being something in the dog. In *Greek Religion*, however, he seems to have changed his mind and takes the term *empsychon* as clear evidence that there "is a *psyche* within" (Burkert 1985, 300 and n. 38).

45 The latest editor of the fragments of Dicaearchus (Mirhady 2001, 39–40) includes Chapter 19 of Porphyry's *Life of Pythagoras* as deriving from Dicaearchus like Chapter 18 which is explicitly said to come from Dicaearchus. Burkert

(Xenophanes, Ion and the *akousmata*) as well as Dicaearchus give no hint that any term other than *psychê* was used to refer to the transmigrating soul.[46]

Going beyond terminology, what does fragment 7 suggest about the nature of the transmigrating *psychê?* The story obviously shows that a human *psychê* can be reborn in an animal and further that this *psychê* preserves at least some aspects of the individual personality,[47] which allow Pythagoras to recognize the distinctive characteristics of his friend's voice in the puppy's yelps. As emphasized above, unlike in Homer, the *psychê* here has important functions in the living animal. Furley argued that here in fragment 7 "… the *psyche*, to satisfy Pythagorean doctrine, must include all the functions of the personality", but caution is needed. To satisfy the idea of the transmigration of the same individual soul from one body to another, clearly the personality must remain in some sense intact. It is not required, however, that all aspects of human psychic functioning be preserved in each incarnation; it is hard to see how they could be, given that the soul in some cases is the soul of an animal rather than the soul of a human being. So what

(1972, 122–123) gives good reasons for regarding Chapter 19 as from Dicaearchus, although Wehrli (1944, 19–20, Fr. 33) included only Chapter 18 in his earlier collection of the fragments of Dicaearchus.

46 One of the *akousmata* says "The noise from struck bronze is the voice of one of the *daimones* shut up in the bronze" (Porph. *VP* 41). There is no indication, however, that this *daimôn* is a transmigrating soul rather than a divinity of some sort. The 25 uses of *daimôn* in the three most extensive texts on Pythagoras in the later tradition, Porphyry's and Diogenes Laertius' lives of Pythagoras and Iamblichus' *On the Pythagorean Life* do nothing to suggest that *daimôn* was used to refer to the transmigrating soul. Usually it is used to refer to a type of divinity, often ranked between gods and men (Porph. *VP* 38, D.L. 8.23, Iamb. *VP* 31). Pythagoras is himself sometimes identified as such a *daimôn* (Iamb. *VP* 11, 30) just as he is sometimes identified as Apollo (Iamb. *VP* 30). Only two texts mention *daimones* in the context of souls, one of these derives from Alexander Polyhistor (D.L. 8.32), who has been shown not to provide reliable evidence for early Pythagoreanism (Burkert 1972, 53). The other says that "Pythagoras said many wise things about *daimones* and the immortality of the soul" (Iamb. *VP* 219). This pairing might suggest that *daimones* were involved in the doctrine of immortality of the soul, but it is also possible that *daimones* and the immortality of the soul were two distinct religious topics which Pythagoras discussed. It is, at any rate, a slender reed on which to construct a view that Pythagoras called the transmigrating soul a *daimôn* given the lack of evidence for such a doctrine in all the other sources of evidence.

47 Riedweg 2005, 62.

is it precisely that fragment 7 suggests has been preserved between the man and the puppy? Clearly it is the ability to feel pain and the ability to express that pain in sounds, sounds moreover that reflect the personality of an individual. Nothing is said here about the puppy's ability to think. It cannot do sums and count out the sums with an appropriate number of barks. What it can do is feel and express its feelings in an individual way. This *psychê* thus bears a strong resemblance to the *psychê* as a center of emotions and desires, which I argued above could be found in fragment 13 of Philolaus. If this seems a lot to draw from one short fragment of Xenophanes, it is important to note that fragment 4 of Ion of Chios, the third early *testimonium* for Pythagoras' conception of soul, written sometime in the second half of the fifth century, also emphasizes just these same psychic faculties. Ion says that someone, probably Pherecydes, "although having perished, has a pleasant life for his *psychê*, if Pythagoras is truly wise"[48]. In this case it is impossible to be sure that transmigration of the soul is meant, but certainly Pherecydes' soul has survived death in some sort of personal form. Most importantly, it is the pleasure felt by the soul that is emphasized, so once again the soul is characterized by its emotions and perceptions.

No single piece of evidence presented in this paper is, in itself, particularly strong. I hope to have shown, however, that all the evidence, taken together, presents a remarkably consistent conception of soul over a period of 130 years, from about 530 to about 400 BC. If we start from that conception in its more developed form found in fragment 13 of Philolaus, it is possible to give at least tentative answers to some of the puzzles raised about transmigration by Burkert and discussed earlier in this paper.[49] First, the hierarchy in fragment 13 makes clear that Philolaus, and presumably Pythagoras before him, did not think that human beings could be reborn as plants, since it is a *psychê* that is reborn and plants do not have a *psychê*.[50] Second, the hierarchy suggests that,

48 For the correct text see Sandbach 1958–1959, 36 and Burkert 1972, 123 n. 13.

49 Burkert 1972, 133–134.

50 According to Bremmer (1983, 125) "Pythagoras thought that in the chain of reincarnations the *psyche* also entered plants", but this is based on Fragment 89 of Heraclides of Pontus (= D.L. 8.4), where the doctrine of transmigration of plants is not in fact put directly in the mouth of Pythagoras but is rather assigned to Euphorbus. Of course, Pythagoras will be the later reincarnation of Euphorbus, but still this dramatized presentation by Heraclides suggests that he is not so much reporting a tradition about Pythagoras as composing his own drama. Riedweg (2005, 62) and Burkert (1972, 133 n. 74) both associate

when the *psychê* is born into a human being, it becomes subject to an intellect, which can presumably help to fashion it by training the emotions and desires. There is no evidence, however, that this intellect can survive the dissolution of the body.[51] This is an important difference from the Platonic view of soul, since for Plato the reverse is true: it is only the intellect that is immortal and transmigrates, while the other two parts of the tripartite soul are mortal (*Ti.* 69c-d).[52] Third, since all animals have a *psychê* in Philolaus' scheme, it would appear that human souls should, in principle be able to be born into any animal. On the other hand, there might be other factors which determine whether a specific soul can be born into a specific type of animal. Thus the temperament of a given human soul might make it hard for

---

the doctrine with Heraclides rather than assigning it explicitly to Pythagoras, presumably for this reason. A better indication of Pythagoras' attitude to plants might be seen in a prohibition found in all three surviving ancient lives of Pythagoras according to which one must "neither harm nor destroy a plant that is cultivated and fruitful" (Iamb. *VP* 99; Porph. *VP* 39; and D.L. 8.23). It is, however, impossible to determine whether this prohibition in fact goes back to Pythagoras. Even if it does, it is far from clear what to conclude about transmigration of souls into plants from it.

51 Pythagoras' reported ability to remember his previous lives (Heraclid. fr. 89 = D.L. 8.4) and to remind others of their previous lives (Porph. *VP* 26) might suggest that Pythagoras thought that the intellect transmigrated, if he conceived of memory as an intellectual capacity. It is not clear, however, that Pythagoras or other Greek philosophers would have associated memory with intellect. Indeed, memory is not connected with the intellect in Aristotle. He argues that memory does not arise without imagination and that imagination relies on the faculty of perception, which is connected to the body. Thus, the intellect that survives death for Aristotle has no personal memories (*de An.* 408b28–29, 403a8–10, *Mem.* 450a22–23). Pythagoras' position would be the reverse of this: it is not the intellect that survives but the soul associated with perception, so that the soul that does survive death has memories. Fragment 13 indicates that Philolaus, at least, may have had such a view. The intellect which human beings alone possess is surely the faculty with which we grasp the number which, for Philolaus, gives us knowledge of things (frs. 4 and 5). Such mathematical knowledge, however, is in no way unique to the individual but has the universality of all mathematical knowledge. Thus, if the intellect survived for Philolaus, it is unlikely that it preserved the individuality of its previous bearer.

52 Plato evidently also thought that the rational part of the soul was present, even if unused or hindered, in animals (*Ti.* 76d-e, 91–92c), whereas Philolaus denies the faculty of intellect to animals altogether. Similarly Plato assigns the lowest part of the tripartite soul, which includes sensation and desires, to plants (*Ti.* 77b-c) while for Philolaus sensation is limited to human beings and animals.

it to be born into some kinds of animals. Moreover, it could be that the gods do not allow human souls to enter into animals destined for sacrifice, as is suggested by the *akousma* quoted above, which says that human souls do not enter into sacrificial animals. Fourth, Philolaus appears to have gone beyond Pythagoras in explaining the physiology of the soul and how the soul and body work together. It is clear that, despite Aristotle's criticism of the Pythagorean stories, in Philolaus not just any soul can enter into just any body.

The core of the conception with which Philolaus was working clearly goes back to Pythagoras, who was responsible for a subtler understanding of the transmigrating soul than has usually been assigned to him, an understanding that goes contrary to many of the assumptions scholars have traditionally made about the Pythagorean view of the soul. First, despite Furley's claim that the Pythagoreans were hostile to a material conception of the soul,[53] we have seen that Philolaus appears to follow most other Presocratics in making the soul material; there is no evidence that Pythagoras did any differently.[54] Second, it is often assumed that the transmigrating soul must be a comprehensive soul, yet the evidence shows that Pythagoras did not think that the transmigrating *psychê* included all of human psychic capabilities. Finally, a common assumption, either explicit or implicit, in scholarship on the early Greek conception of the soul has been that it developed in a linear fashion from the Homeric view, in which there are a variety of psychic faculties with no unity, to the comprehensive soul of Socrates and Plato.[55] According to such an assumption, Pythagoras' identification of the soul just with the emotions and his exclusion of intellect from it would be explained in terms of the general Greek propensity of the time to see

53 Furley 1956, 16–17.

54 That the Pythagoreans should have clung to a material account of the soul is not surprising. Even in the *Gorgias*, Plato is still presenting the soul as something very similar to the body, which bears wounds in the next life just like the body (524e); in the *Phaedo*, where Plato is clearly arguing against the soul as a physical harmony, a major part of the argument is based on his newly emerging theory of forms as purely intelligible objects of knowledge. For the Pythagoreans, as Aristotle tells us, the physical world always remained the *explanandum* (*Metaph*. 989a33–34), so it should not be surprising that the transmigrating *psychê* remains resolutely physical in nature throughout the Pythagorean tradition.

55 See Kahn (1979, 127, 311, n. 112) who makes Burnet the main culprit. Laks seems to be working with a version of the developmental model (1999, 250–254).

psychic abilities as fragmented; the notion of a comprehensive soul was simply not available to Pythagoras. The problem with this developmental account of the Greek conception of the soul is that Heraclitus, who was active around 500 BC, clearly identifies the soul with the intellect and may well have seen the *psychê* as embodying all psychic faculties.[56] Pythagoras is a generation earlier than Heraclitus, so that it might seem natural that his conception is not as developed as that of Heraclitus. This explanation will not work for Philolaus, however, who is two generations later than Heraclitus. The case of Philolaus suggests that he and perhaps Pythagoras before him perfectly well could have conceived of a comprehensive soul that included the intellect, but made a conscious decision not to. The question then becomes why Pythagoras would make such a decision.

I suggest that it is precisely the doctrines of metempsychosis and the kinship between animals and human beings that led to the decision. What survives from body to body is our distinctive emotional makeup. It seems to me that a case could be made that humans do share certain temperaments with animals, so that there is an initial plausibility to the idea that our personality could be reborn in an animal. Some of Plato's comments in the eschatological myth at the end of the *Republic* point in this direction; he suggests that Ajax was reborn as a lion, Agamemnon as an eagle and Thersites as an ape, each human becoming the animal appropriate to his character (620b-c). On the other hand, by not including intellect in the *psychê* Pythagoras avoided an important problem. One awkward feature of transmigration is the idea that a human soul is in some way forced to live in the body of an animal for a period of time. It seems awkward and barbarous to suppose that the full range of human intellectual capabilities are present in the animal but, of course, unable to express themselves. A number of thinkers in the later Neoplatonic tradition, including Iamblichus and Hierocles, found it impossible to accept that a rational soul could be reborn in an irrational animal.[57] Pythagoras' conception of the soul avoids this difficulty; there is no imprisoned human intellect staring out of the eyes of the puppy. Chapter 19 of Porphyry's *Life of Pythagoras*, which is likely to go back to Dicaearchus[58] and thus be a relatively reliable account of Pythagoras' views, stresses that one of his central teachings was that all

56 See Nussbaum 1972 , Kahn 1979, 127, and Schofield 1991.
57 See Sorabji 1993, 188–194 and Schibli 2002, 144 for discussion and references.
58 Burkert 1972, 122–123.

things that come to be *empsycha* should be considered to belong to the same family or kind (*homogenê*). We can now see, however, that this kinship with animals is not based on a shared rationality[59] but rather on the idea that humans and animals both have an ability to receive sensations such as pleasure and pain and to develop desires based on those sensations. Sorabji thus appears to be mistaken, when he argues that the pain felt by animals was first used as a basis for just treatment of them astonishingly late, in Porphyry.[60] The common ability of animals and humans to feel pain is built into Pythagoras' theory of transmigration from the very beginning.[61] The earliest evidence suggests, however,

59 Thus Sorabji, in his splendid book, is mistaken to say that the Pythagoreans accepted the rationality of animals (1993, 78). He relies in part on Aëtius 5.20 (*Dox. Gr.* 432a15) where it is asserted that Pythagoras and Plato thought that the souls of the so called irrational animals were in fact rational (*logikas*) and that apes and dogs had intellect (*noousi*). However, Burkert has shown that, when Pythagoras is joined to Plato in Aëtius as espousing a given view, Platonic views are being unhistorically assigned back to Pythagoras (1972, 57–83, see esp. 75).

60 Sorabji 1993, 208–209. He oddly dismisses Xenophanes' story about Pythagoras and the puppy (fr. 7) by saying that "pain is not mentioned" (1993, 208). It is true that the word pain does not appear, but the pain of the puppy is central to the story. The cries of the puppy are mentioned and Pythagoras tells the man to stop beating it, surely because of the pain the puppy is suffering. Sorabji adds that what matters is not that the puppy is being beaten but that a friend is being beaten. This is true of Xenophanes' presentation, but Dicaearchus' statement that Pythagoras regarded humans and animals as of the same kind (Porph. *VP* 19) and the evidence of fragment 13 of Philolaus that humans and animals share the same faculty of perception indicate that Pythagoras focused on the shared ability of animals and humans to feel pain.

61 In the later tradition three reasons are given for Pythagoras' abstaining from animal food. The argument assigned by Sextus to both Pythagoras and Empedocles (*M.* 9.127–129), that one breath (ἕν … πνεῦμα) pervades the whole cosmos and thus makes humans one with animals, is not supported by the early evidence for either Pythagoras or Empedocles and looks to be a later explanation developed under Stoic influence. Iamblichus reports another argument according to which animals and humans are akin because they are made from the same elements (*VP* 108 and 169). This argument appears to antedate Theophrastus since he modifies it (Porph. *Abst.* 3.25), in light of the consideration that plants too are made of the same elements, so that it is not basic elements that humans and animals share but the same tissues and fluids (Sorabji 1993, 175–178). It seems much more likely that the argument from common elements is derived from Empedocles than from Pythagoras, since Empedocles has a theory of elements according to which humans and animals would indeed be composed of the same elements (Inwood 2001, 64), whereas there is no evidence that Pytha-

that, unlike Empedocles who does draw the conclusion that no animal must be killed or eaten, Pythagoras himself had a much more complicated analysis that forbade the eating and killing of certain animals while allowing the eating and killing of others.[62] Nonetheless, he accepted as an important principle that all animals were akin to humans in having a *psychê*; that kinship will have figured in moral decisions having to do with human treatment of animals, even if, in the end, it was judged appropriate to kill a specific animal as part of a sacrifice to a god. These issues are too complex to discuss further here. It should be clear, however, that, while in the area of cosmology and first principles Philolaus appears to be the major innovator and not Pythagoras, when it comes to the soul, the case is reversed. Philolaus does place *psychê* in a clear hierarchy of psychic faculties, which allows for greater philosophical rigor in the doctrine of transmigration. He also explains its physiology. It is Pythagoras, however, who is responsible for the breakthrough conception of the soul that is the foundation for the doctrine of transmigration.

goras had such a theory. Finally, Iamblichus says that Pythagoras based our kinship with animals on our sharing life (*VP* 108) or the sort of life that is more common (*koinoteras* – *VP* 169). It is possible that this argument is a reflection of the view I have argued should be assigned to Pythagoras, that animals and men share the life of sensation.

62 See Burkert 1972, 180–183 for a discussion of the conflicting evidence.

Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre*

Christian Schäfer

Das Pythagorasfragment des Xenophanes (DK 21 B 7)[1] ist womöglich der einzige erhaltene Text über Pythagoras, der auch zu Lebzeiten des Pythagoras verfasst worden ist. Zum wenigsten jedenfalls aber der einzige im Wortlaut erhaltene Text eines Autors, dessen Lebenszeit und geographischer Wirkungsbereich sich weitgehend mit denen des Pythagoras decken. Das bei Diogenes Laertios (8,36) überlieferte Bruchstück aus den Elegien des Xenophanes lautet:

> Und als er einst [oder „einmal", ποτέ] an einem Hund, der geschlagen wurde, vorbeikam,
> habe er, heißt es [eigtl. „sagen sie", φασίν], Mitleid gehabt und Folgendes gesagt:
> ‚Hör auf und schlage nicht, denn es ist ja eines Freundes [eigtl."eines befreundeten Mannes", φίλου ἀνέρος]
> Seele [ψυχή], die ich erkannte [ἔγνων], als ich sie schreien hörte.'[2]

---

* Der vorliegende Artikel ist das Parergon einer im Entstehen begriffenen Monographie zu Pythagoras im Urteil seiner Zeitgenossen. Ich gebe mich der Hoffnung hin, dass vieles, was hier in der gedrängten Darstellungsform ungesagt bleiben muss, in der Buchversion tiefere Begründung und einleuchtende Belege erhalten wird.

1 Vorsokratische Texte werden nach der Konvention der Ausgabe von Diels-Kranz ([10]1972) angegeben, also direkter Wortlaut des betreffenden Denkers als „B-Fragment" (oder schlicht als „Fragment"), Testimonien als „A-Fragmente".

2 Ich folge dabei im Wesentlichen der Übersetzung von Ernst Heitsch, die ich unter anderem deswegen wähle, weil sie den Satzbau des Griechischen recht gut nachahmt und die Versumbrüche nach Möglichkeit beizubehalten bemüht ist: Heitsch 1983, 8.

1. Vorüberlegungen

Festzustehen scheint, dass Xenophanes in diesem Textbruchstück eine Aussage gegen Pythagoras machen möchte, und dass diese Aussage in der Antike als witzige Verspottung wahrgenommen wurde, wie der weitere Zusammenhang bei Diogenes Laertios zeigt.

Wofür Pythagoras hier jedoch verspottet wird, darüber tobt ein langer Gelehrtenstreit. Die nahe liegende Annahme ist, dass sich Xenophanes mit seiner Anekdote über die pythagoreische Seelenwanderungslehre lustig macht. In diesem Fall wäre das Fragment der erste und schlagende Beleg dafür, dass die Metempsychose von Pythagoras selbst vertreten worden ist;[3] oder zumindest unmittelbar nach seinem Tod von den Pythagoreern als seine Lehre weitergegeben wurde, je nachdem, ob man annehmen will, dass Xenophanes den Pythagoras um einige Zeit überlebt haben wird.[4]

Das Motiv für die Anekdote könnte Xenophanes übrigens unter Umständen von den Pythagoreern selbst übernommen haben. Ähnliche taktische Übernahmen zur Kritik des Übernommenen lassen sich bei Xenophanes mehrfach nachweisen. Jedenfalls findet man in der *Artemii Passio* 29 (einem sehr späten Beleg freilich) eine Abwandlung desselben Themas aus der pythagoreischen Tradition erzählt: Pythagoras habe demnach einmal die Stimme eines Freundes im Stöhnen eines Rindes erkannt, das gerade zur Opferung geführt wurde. In eine ähnliche Richtung mag die Tatsache deuten, dass die Geschichte vom Erkennen

3 Im Folgenden ist von der pythagoreischen Lehre einer ‚Seelenwanderung' oder ‚Metempsychose' die Rede, während auf den unbestimmteren Terminus ‚Palingenesie' weitgehend verzichtet wird. Und zwar trotz der in sich nicht unbegründeten Feststellung von Wilhelm Bauer 1976, 163: „Der gewissermassen officielle Terminus der Pythagoreer für den Übertritt der Seele aus einem Körper in den anderen lautete παλιγγενεσία, ‚Wiedergeburt', was Servius z. Aen III, 68 gegenüber der vielfach geläufigen Bezeichnung μετεμψύχωσις ausdrücklich betont: ‚non μετεμψύχωσιν, sed παλιγγενεσίαν esse dicit [scil. Pythagoras]'". Warum demgegenüber im Folgenden sachlich gerechtfertigt der Seelengedanke (demgegenüber sich der unspezifischere Terminus ‚Palingenesie' begrifflich indifferent verhält) auch über die terminologische Beschreibung der Lehre als ‚Seelenwanderungs-' oder ‚Metempsychosenlehre' von vornherein miteinbezogen wird, wird sich aus dem Gang des Arguments unschwer ergeben.

4 Für die Lebenszeiten darf man als ungefähres Raster annehmen: Pythagoras ca. 570–480, Xenophanes ca. 570–470. Dazu jeweils Riedweg 2002, 18–36, und Schäfer 1996, 95–104.

bekannter Menschen im Tier bei anderen namhaften Pythagoreern imitiert wurde, so etwa vom Neupythagoreer Apollonios von Tyana, der vorgab, in einem Löwen den ägyptischen König Amasis zu erkennen. Dies alles könnte auch als Argument gegen die in der Forschung ebenfalls geäußerte Annahme dienen, Xenophanes habe die in seinem Fragment erzählte Begegnung von Pythagoras und dem Hund frei erfunden, um den Pythagoras zu verspotten.[5]

Gegen diese Ansicht von der Befehdung der Seelenwanderungslehre erhebt sich allerdings die Meinung derer, die es weder diesem Fragment noch anderen frühen Belegen zutrauen, eine plausible Annahme für eine Metempsychose in so früher Zeit zuzulassen, oder besser gesagt: die Meinung derer, die generell einen qualifizierten Seelenbegriff im Sinne der ψυχή als einer Ich-Konstante und Quasi-Bezeichnung der Person, als (wie es in der Sekundärliteratur gerne heißt) „egologische" Identitätskonstante, ja selbst nur als „Organ individueller Regungen, Empfindungen und Gedanken"[6] in der Zeit vor Platon in Abrede stellen.[7] Zwischen diesen beiden Polen finden gemäßigte Positionen aller Schattierungen ihren Platz.

Nun habe ich ehrlich gesagt keine überschwänglichen Sympathien für die Position der ‚Minimalisten' in dieser Frage und halte die Metempsychosenlehre und einen ihr entsprechenden Seelenbegriff bei Pythagoras durchaus für gesichert. (Vielleicht wird das Nachstehende das auch stützen können.) Dennoch will ich aus Vorsicht oder Entgegenkommen folgende Vorgehensweise zugrunde legen: das Fragment 7 des Xenophanes zunächst *argumenti causa* unter der Minimalannahme zu betrachten, einen Angriff auf die Metempsychosenlehre bei Pythagoras mit Fleiß *nicht* zu vermuten – sondern einen grundlegenden Streit um die Weltdeutung zwischen Pythagoras und Xenophanes (so 2: Der Streit um die Hintergründigkeit der Welt); sodann eine Betrachtung unter der erweiterten Annahme anstellen, dass Xenophanes in diesem Text vielleicht tatsächlich die Seelenwanderungslehre des Pythagoras angreift (3. Die Kritik der Seelenwanderung); drittens die Annahmebasis noch einmal erweitern und das Bruchstück unter der Vorausset-

5 So Heitsch 1983, 120 f.: „Das im Epos zahlreich belegte φασίν ‚es heißt, man sagt' (etwa *Il.* 2,783; 4,375; 20,206; *Od.* 1,220; 3,212) wird von Xenophanes benutzt, um die fiktive, vermutlich von ihm selbst erfundene Geschichte abzusichern und damit den Kritiker zu entlasten." Ähnlich Lesher 1992, 79: „nor can we be entirely sure how much of the story was fact and how much fiction".

6 Heitsch 1983, 121.

7 So Eggers Lan 1986, 205.

zung betrachten, dass Xenophanes im Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre auch noch ein theologisches Problem anmahnt (4. Die Blasphemie in der Annahme einer Unsterblichkeit der Seele); und schließlich soll ein Blick auf eine historische Information bei Iamblichos die Aussage des Fragments in ein neues Licht stellen (5. Der Witz im politischen Hintergrundbezug). Ein Fazit wird das Ganze dann abrunden.

Methodische Voraussetzung wird bei alledem sein, von dem auszugehen, was wir von Xenophanes aus dem doch recht beträchtlichen Bestand seiner Direktfragmente wissen. Anders gesagt: Ich hoffe, eine innovative Wiederaufnahme und Beantwortung der alten Frage nach der Seelenwanderungsdoktrin der allerersten Pythagoreer anbieten zu können, indem ich sie folgendermaßen stelle: Wie viel von unserer Vorstellung von einer Metempsychosenlehre darf bei Pythagoras selbst bereits vorausgesetzt werden, um dabei den Angriff seines Zeitgenossen Xenophanes in Fragment 7 als plausibel annehmen zu dürfen? Das soll dann im Abgleich mit den erhaltenen Texten des Xenophanes zu glaubhaften Konjekturen über den Inhalt und die Absicht des Bruchstücks und die Frage der Metempsychosenlehre des ganz frühen Pythagoreismus führen und vielleicht sogar eben über Pythagoras selbst.

2. Der Streit um die Hintergründigkeit der Welt

Ob nun Xenophanes eine Seelenwanderungslehre bei Pythagoras kennt und gegen sie angeht oder nicht, in seinem Fragment greift er offensichtlich den Umstand heraus, dass Pythagoras vorgibt, in einem Hund etwas anderes und mehr zu erkennen als nur einen Hund. Unabhängig davon also, was hier mit ψυχή gemeint sein sollte: Pythagoras erkennt ihre „Stimme" im geschlagenen Hund wieder und identifiziert sie mit der eines gewesenen Menschen, näherhin der eines φίλος ἀνήρ. Das heißt: mit der eines Pythagoreers, denn die bezeichneten sich selbst nach übereinstimmender Quellenlage als „Freunde", φίλοι.

Vielleicht ist es kein Zufall, dass Pythagoras in der Darstellung des Xenophanesfragments eine Erkenntnis beansprucht, die darauf gründet, dass er – und offenbar nur er, Pythagoras! – hier etwas hört, was andere nicht hören und was auch nicht gesehen werden kann. Sehen kann man nur einen misshandelten und aller Wahrscheinlichkeit nach aufjaulenden Hund. Die Tradition schrieb Pythagoras ohnehin zu, dass er Dinge hören konnte, die für andere unhörbar waren, und zwar Dinge, die ihm

offenkundig die Welt und ihre wesentliche ‚Hintergrundstruktur' in besonderer Weise erschlossen. Das prominente Lehrstück der pythagoreischen Musiktheorie und die Überlieferung, dass Pythagoras eine „Musik der Sphären" vernehmen konnte und damit gleichsam die weltbildende Symphonie, ist nur der bekannteste traditionelle Beleg dafür.[8] Was das Xenophanesfragment sich demnach zum Thema macht, ist der Anspruch des Pythagoras, in exklusiver Weise das *intelligibile in sensibili* zu erkennen. Pythagoras kann mithin verstehen, was andere nicht verstehen können – und zwar offenbar verstehen gleichzeitig im auditiven und im kognitiven Sinne, den das Wort ‚verstehen' im Deutschen haben kann. Was Pythagoras aber versteht, ist das Wesentliche, das die Dinge eigentlich identifiziert und definierend als das ausdeutet, was sie wirklich sind. Also etwa den Hund als einen der φίλοι des pythagoreischen Zirkels.

Xenophanes hat genau diese Art der Wirklichkeitserschließung und der Welterklärung in seinen erkenntnistheoretischen und kosmologischen Texten mehrfach kritisiert. So etwa in seiner überzeugend überlieferten Auseinandersetzung mit der Mantik (insbesondere im Testimonium DK 21 A 52) oder auch in seinen durch Karl Poppers Interpretationen zu einiger Berühmtheit gelangten erkenntniskritischen Fragmenten B 18 und B 34.[9]

Als in diesem Sinne aufschlussreich kann jedoch insbesondere das Fragment DK 21 B 32 des Xenophanes gelten. Es erklärt den Regenbogen als Ergebnis von Lichtbrechungen in Wolken:

> Und was sie Iris nennen, eine Wolke ist seiner Natur nach auch das,
> purpurn, rötlich und gelbgrün anzuschauen.
>
> ἣν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε
> πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Ähnliches gelte, so Xenophanes, für andere meteorologische und sogar astronomische Phänomene: für die Elmsfeuer (DK 21 A 39), Blitze (DK 21 A 45), Gestirne (DK 21 A 44) u. a. m. Auch „das" (τοῦτο) alles ist also nach Ansicht des Xenophanes auf diese Art zu erklären, nämlich als Wolkenspiel. Das Neutrum τοῦτο ist bewusst gewählt und soll andeuten, dass hier Sächlichkeit gegenüber personaler Göttlichkeit geltend

8 Vgl. die Aussagen des Aristoteles in DK 58 B 35, des Porphyrios in DK ad 31 B 129, von Platon in DK ad 47 B 1.

9 Vgl. von Kutschera 1983, 21, und Schäfer 1996, 114–121. Zu Poppers Ansicht vgl. Popper 1963, 136–153.

gemacht wird. Das „und“ in der ersten Fragmentzeile von B 32 zeigt an, dass Xenophanes seine Wolkentheorie in seinen gewissermaßen ‚naturalistischen‘ Erklärungen auch auf zahlreiche andere Himmelserscheinungen angewendet hat. „Auch“ der Regenbogen ist seinem ganzen Wesen nach (πέφυκε) eine leuchtende Wolke, grundsätzlich genauso wie alle anderen Erscheinungen am Himmel.[10]

Von Interesse zur Interpretation des Pythagorasfragments des Xenophanes ist nun, dass es Xenophanes in allen diesen kosmologischen Lehrstücken ablehnt, solchen Erscheinungen des natürlich unmittelbar Begegnenden auch eine unmittelbare Hintergrunderklärung abgewinnen zu wollen. Er steht damit weitgehend in der philosophischen Tradition seines heimatlichen Ioniens: Blitze sind keine Waffen des Zeus, sondern hell aufzuckende Wolken, der Regenbogen ist keine Götterbotin und auch keine Kommunikation göttlicher Willensregung (wie in *Ilias* 17,547–551 oder *Genesis* 9,12–17), sondern ein natürlich zustande gekommenes (auch dafür steht das perfektische πέφυκε) Wolkenlichtspiel.[11]

Hält man zum Abgleich dagegen, was die doxographische Tradition über die pythagoreische Lehre vom Regenbogen und den Meteora überliefert, so scheint das zunächst keineswegs dem entgegenzulaufen, was Xenophanes sagt. So DK 58 C 2: ἡ δὲ ἶρις ἔφασκεν ὡς αὐγὴ τοῦ ἡλίου ἐστί. („Er [Pythagoras] sagte, der Regenbogen sei wie der Abglanz der Sonne.“) Dieses pythagoreische Symbolon ist nun aber in einer Reihe mit anderen überliefert, die es in seiner Aussageabsicht erst richtig einordnen lassen. Vgl. nochmals DK 58 C 2 (aus Porphyrios, *Vita Pythagorae* 41; Aristoteles, fr. 196 Rose): „Er [Pythagoras] nannte zum Beispiel das Meer Träne des Kronos, die Bären Hände der Rhea, die Pleiaden Leier der Musen, die Planeten Hunde der Persephone.“ Porphyrios, der diese Lehren überliefert, besteht explizit darauf, dass Pythagoras dies symbolisch und auf mystische Weise, μυστικῷ τρόπῳ συμβολικῶς gesagt habe.

Ganz anders redet Xenophanes in DK 21 A 38: „Xenophanes [sagt, die Sterne bestünden] aus zu Feuer gewordenen Wolken, sie verlöschten mit jedem Tag und glühten nachts wieder auf wie Kohlen. Die

10 Vgl. Heitsch 1983, 167–171.

11 Vgl. Lesher 1992, 117, zur xenophanischen Lehre von den Meteora: „those phenomena regarded as omens, portends, or other messages from the gods have straightforward natural explanations“.

Auf- und Untergänge seien Entzünden und Erlöschen."[12] Obwohl es alles andere als sicher ist, dass die pythagoreischen Symbola sich bis in die Zeit des Pythagoras zurückverfolgen lassen, geben sie doch einen guten Hinweis auf die Streitlage im Hintergrund des Xenophanesfragments über Pythagoras. Der Unterschied zwischen dem xenophanischen Erklärungsmodell und den eben zitierten Lehren der Pythagoreer liegt nämlich vor allem in Folgendem: Bei den pythagoreischen Texten geht es deutlich darum, die sichtbaren Phänomene primär als Manifestationsarten von als göttlich empfundenen Instanzen zu erklären und also als mehr oder minder unmittelbaren Ausdruck eines leitenden und bestimmenden Hintergrunds der sichtbaren Welt und ihrer von allen wahrnehmbaren Phänomene.[13] Helios bedeutet hier, wie der Abgleich mit den anderen Symbola zeigt, wohl vordringlich den Sonnengott oder die Sonne als göttlich und weniger das Gestirn in seiner natürlichen Erscheinungsform, Iris meint die Götterbotin, das heißt wohl die einzelausdrückliche Manifestation eines dahinterstehenden höheren Willens, die Planeten sind die Hunde der Persephone usw. Dagegen begehrt Xenophanes auf, „was sie Iris nennen" ist der Regenbogen und nichts anderes, er drückt nicht mehr aus als das, was er ist, nämlich die farbige Brechung von Licht in wolkig-dunstiger Luft. Sogar die Sonne als dahinterstehende Erklärung für die Quelle des Lichts wird beiseite gelassen. Die eigentlich tragende Hintergrunderklärung fällt damit offenkundig weg, sie wird von Xenophanes verneint.

Nach Xenophanes gilt zudem: Wolkengebilde (wie sie Sonne, Regenbogen und andere Phänomene für ihn darstellen) sind entstanden und vergehen auch wieder, meist täglich. Daher sind sie nicht göttlich: Götter sterben nicht und sind unentstanden. So sagt es das Testimonium A 12 zu Xenophanes: „jene, welche behaupten, daß die Götter geboren wurden, sündigen geausoviel wie jene, die sagen, daß sie sterben" (Übs. Mansfeld). Ein Regenbogen also ist das, als was er gesehen wird und nichts weiter. Anders gesagt, und nunmehr auf die Pythagoras-Anekdote des Xenophanes bezogen: „A rose is a rose is a rose", ein Regenbogen ist ein Regenbogen ist ein Regenbogen, – und ein Hund ist ein Hund ist ein Hund. Und nichts weiter.

12 Übersetzung nach der Vorsokratiker-Ausgabe von Mansfeld 1998.

13 Vgl. Granger 2004, 242 f. und 246: „Accordingly, Heraclitus pairs Pythagoras in B 40 with the ancient theologian Hesiod, and sets them apart from Xenophanes and Hecataeus who in their different ways try to abandon the irrationalities of Greek mythology".

Das Pythagorasfragment des Xenophanes entpuppt sich auf dieser Stufe der Interpretation demnach zunächst einmal als Dokument eines Streits um die Hintergründigkeit der Welt. Und damit um eine Art ewiges Kontroversproblem des Wirklichkeitszugangs: Was sich auftut, ist vergleichbar dem Streit zwischen denen, die nach Meinung ihrer Gegner einem ‚Jargon der Eigentlichkeit' frönen und denen, die sich nach Meinung der somit Kritisierten eines ‚Jargons der falschen Objektivität' befleißigen. Es ist ein Streit zwischen jenen, die fragen, was die *Dinge* eigentlich sind (so Xenophanes) und denen, die fragen, was die Dinge *eigentlich* sind (wie Pythagoras).[14] Zu einer ähnlichen Einschätzung der Kontroverse, die das Fragment B 7 des Xenophanes damit wiedergibt, gelangt aufgrund anderer, aber ähnlicher Vorgaben, auch James H. Lesher in seinem englischsprachigen Standardwerk zu den Fragmenten des Xenophanes:

> On this reading, Xenophanes' target was not the doctrine of metempsychosis per se but rather Pythagoras' extraordinary claim to insight: when to all the world the puppy sounds like a yelping puppy, to Pythagoras it is 'in truth' identical with the soul of a dear friend.[15]

Das alles ließe sich also über das Pythagorasfragment des Xenophanes sagen, ohne einen wie auch immer absehbaren Seelenbegriff oder gar eine entwickelte Metempsychosenlehre bei Pythagoras annehmen zu müssen.

---

14 Allein, indem ich dieses niederschreibe, schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe: Denn freilich kann man bei genauerem Hinsehen begründete Zweifel daran anmelden, dass bei Xenophanes tatsächlich eine Auffassungswelt aus reinen ‚matters of fact' dargeboten wird. Selbst wenn man – entgegen der Meinung einiger Gelehrter, die solches durchaus nicht grundlos behaupten – davon Abstand nehmen wollte, dass es kein Denken ohne theologischen Hintergrund in der griechischen Philosophie gegeben habe und keinen philosophischen Gedanken, der nicht gleichzeitig auch theologisch wäre: Gerade bei Xenophanes, der bei Aristoteles explizit unter die θεολόγοι gezählt wird und nicht unter die φυσικοί, würde eine solche ‚Objektivität' des Denkens ohne jeglichen göttlichen Hintergrundbezug verwundern. Das Pythagorasfragment des Xenophanes wird daher wohl eher die *falsche Haltung* des Pythagoras im Bezug auf die Hintergründigkeit der Welt und die Frage nach der Erkenntnis dessen, wozu menschliche Auffassungsgabe im Allgemeinen und im Besonderen befähigt erscheint, kritisieren. Ähnliche Richtungskämpfe, ob das Göttliche direktes oder nur indirektes ‚Objekt' der Weltbegegnung sein könne, kennt auch die Theologie späterer Zeiten immer wieder.

15 Lesher 1992, 80 f.

Die Interpretation hat somit bis hierher methodisch (wenn auch durchaus ein wenig gezwungen) von der Lehre einer Wiedereinkörperung der Seele bei Pythagoras abgesehen und trotzdem ein erstes Ergebnis erbracht. Man könnte im Dienste dieser bisherigen Methode Folgendes in Anspruch nehmen: Xenophanes, der Rhapsode-Philosoph, dessen Wortmeldungen meist philosophische Glossen zu den Epen Homers und Hesiods gewesen sein dürften, und dessen Fragmente sich nahezu immer an Homerische Themen anlehnen,[16] könnte die notwendigen Bestandteile für seine Pythagoraskritik zum Beispiel aus Homers *Odyssee* gewonnen haben – zumindest als Versatzstücke. Somit ist eine Situation wie die von Xenophanes anhand der Pythagorasanekdote geschilderte, für Xenophanes nicht unbedingt ein unerhörtes Novum, das *als solches* – als Novum also – des Angriffs bedürfe. Denn dass Seelen Verstorbener zu hören sein können und klagen können, zeigt die Nekyia aus dem elften Buch der *Odyssee*; und dass ein Tier eigentlich ein φίλος ἀνήρ sein kann, zeigen die Begebenheiten auf der Insel der Kirke (*Odyssee* 10,237–240; 388–399). Dass nämlich die dort in Schweine verwandelten Gefährten des Odysseus eine ich-referentielle Konstanz über die Existenzweise von Menschen und von Schweinen hinweg aufweisen, offenbart die Darstellung bei Homer. Der Gedanke an einen Übergang ein und desselben Wesens in eine andere materielle Körperform unter (bewusster oder unbewusster) Beibehaltung der Ich-Identität war demnach, so drückt es Jonathan Barnes ganz richtig aus, jedem Schulkind in Griechenland geläufig,[17] und daher nichts überwältigend Überraschendes oder von Grund auf Befremdliches, da, wie Xenophanes selbst feststellt „von Anfang an alle nach Homer gelernt haben“ (ἐξ ἀρχῆς καθ᾽Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες) (DK 21 B 10).

Dabei konnte dem Xenophanes die Seelenwanderungslehre aber doch nicht ganz einerlei sein, denn sie verfährt nach einem Schema, die Welt als hintergründig zu bestimmen, und die Erkenntnis dieses Hintergrunds exklusivem Sonderwissen vorzubehalten. Das bekämpft Xenophanes aufgrund seiner eigenen Erklärungsansätze in Kosmologie und Gnoseologie.

16 Vgl. Schäfer 1996, 135, 157 u. ö.

17 Vgl. Barnes 1979, 116, mit dem entscheidenden Vermerk: „when Odysseus' companions were turned into swine by Circe they ceased to be men, but did not lose their personal identity“.

3. Die Kritik der Seelenwanderung

Bereits unter der genannten – wenn auch nicht wirklich zufriedenstellenden – Minimalannahme von Interpretationsvorgaben ergibt sich anhand der Frage nach der Hintergründigkeit der Welt also das interessante Bild einer philosophischen Fundamentalkontroverse zwischen Xenophanes und Pythagoras, die im Fragment 7 des Xenophanes aufscheint. Doch muss man es wohl nicht schon dabei belassen, und es wäre übrigens auch im Sinne der grundlegenden Annahme, dass Xenophanes hier einen weltanschaulichen Witz machen möchte, durchaus ärmlich, wenn man für das Gesagte nicht mehrere Auffassungsschichten gelten lassen wollte, die den Spaß erst beißend und tiefsinnig machten. Dieses Spiel mit mehreren Auffassungsschichten, die den Witz der Aussage erst richtig ausmachen, lässt sich bei Xenophanes auch in anderen Fragmenten beobachten.

Die vernünftigere Variante scheint nämlich doch die ‚konservativere' zu sein, im Pythagorasfragment des Xenophanes eine Auseinandersetzung mit der Metempsychosenlehre anzunehmen. Denn das Fragment zeigt durch die Wortwahl des Xenophanes, dass Pythagoras die von Xenophanes anscheinend ins kontraintuitiv Lächerliche gezogene Hintergründigkeit des Wirklichen für den Fall der menschlichen Existenz offenbar am Begriff der ψυχή festgemacht hat, und *das* ist hier das Thema des Xenophanes. Darin, das heißt in der existenzüberbrückenden egologischen Konstanzzuweisung an die ψυχή, liegt ja auch der fassbare Unterschied von Metamorphose und Metempsychose.

Dass diese Zuweisung sozusagen das Kernstück der Lehre des Pythagoras darstellt, besagt auch Porphyrios in einer Passage, die nach Meinung der Interpreten auf Dikaiarchos zurückgeht (DK 14 8a aus Porphyrios, *Vita Pythagorae*) 19.[18] Es ist tatsächlich der vielleicht zuverlässigste Text, der sich betreffs der pythagoreischen Lehre erhalten hat (auch da sind sich die Interpreten unisono sicher).[19] Das Bekannteste

18 Vgl. Van der Waerden 1979, 21–24, und Burkert 1962, 99, sowie Kalogerakos 1996, 113, mit dem Zusatz: „Alle diese Dogmata beziehen sich offensichtlich auf die Seelenwanderungslehre und geben höchstwahrscheinlich den altpythagoreischen Glauben wieder".

19 So z. B. Kahn 2001, 11: „… the least unreliable report is given by Porphyry, who seems again to be following Dicaearchus". Vgl. auch Van der Waerden 1979, 24, mit Bezug auf diese Porphyriospassage: „Daß Pythagoras die Unsterblichkeit der Seele, die Seelenwanderung und die Verwandtschaft aller Lebewesen gelehrt hat, wissen wir aus sehr guten alten Quellen".

von der Philosophie des Pythagoras ist die Seelenwanderungslehre, so tradiert Porphyrios die alte Ansicht:

> Am meisten wurden jedoch folgende Lehren bei allen bekannt: erstens, daß er [Pythagoras] behauptete, die Seele sei unsterblich (ὡς ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχήν); zweitens, daß sie sich ändere, indem sie in andere Lebewesen eingehe; außerdem (πρὸς δέ τούτοις), daß das Entstehende nach gewissen Perioden erneut entstehe und daß es überhaupt nichts Neues gebe; schließlich, daß man alles Entstehende, das beseelt ist, als verwandt betrachten solle. (Übs. Mansfeld)

Zu beachten ist dabei die an der sprachlichen Fassung unschwer ablesbare Kadenz innerhalb der Aufzählung der Hauptlehren des Pythagoras: Als erste oder vordringlich (πρῶτον) die Unsterblichkeit der Seele, dann, oder „dieser zunächst" (εἶτα), also in enger Verbindung damit, die Seelenwanderung. Das μεταβάλλειν, das der Seele dabei als Aktivität zugesprochen wird, muss nicht auf den unspezifischen Sinn von ‚sich ändern' beschränkt werden wie in Mansfelds Übersetzung, sondern meint spezifischer: Eine Veränderung erfahren oder bewerkstelligen, etwas an sich ändern (zum Beispiel auch einen anderen Namen annehmen o. ä.), schließlich auch ‚wechseln', etwa seine Kleider oder die Seiten im Krieg. Auch ein Sinn der geographischen Verlagerung, von ‚wandern', ist im Wort mitgegeben.[20] Was in der Aufzählung bei Porphyrios darauf folgt, ist ebenfalls auffällig eingeleitet damit, dass die Wendung πρὸς δέ τούτοις, also „nach diesen dann", die ersten beiden Lehrstücke klar von den nachfolgenden absetzt. Die erstgenannten sind demnach hauptsächlich und in erster Linie als pythagoreisch anzusehen, als die Lehren mithin, die das pythagoreische Denken von Anfang her in den Augen der Außenstehenden charakterisieren und auch „bei allen bekannt" sind.[21]

Nimmt man nun für das Pythagorasfragment des Xenophanes die erweiterte Interpretationsbasis einer Auseinandersetzung mit dem Gedanken einer Seelenwanderung als Hauptlehre des Pythagoras (und

20 Daher übersetzt Laura Gemelli in ihrer neuen Vorsokratiker-Ausgabe die Stelle so: „dass er erstens sagt, die Seele sei unsterblich, des weiteren, sie wandere in andere Arten von Lebewesen" (Gemelli Marciano 2007, ad loc.).

21 Zur Stütze vgl. Zhmud 1997, 117: „Der Name des Pythagoras hat sich bereits früh so fest mit der Metempsychose verbunden, daß diese Lehre geradezu als Kern des Pythagoreismus gilt. Die Quellen des fünften und vierten Jahrhunderts lassen klar erkennen, daß Pythagoras an die Seelenwanderung geglaubt hat".

seiner Adepten) an, so ergibt sich angesichts dessen, was sonst noch von Xenophanes überliefert ist, folgendes Bild:

Im Testimonium DK 21 A 13 aus der *Rhetorik* des Aristoteles ist eine Kritik des Xenophanes am religiösen Brauch der Eleaten tradiert, den Tod der Leukothea kultisch zu begehen und ihr Threnoi zu singen, das heißt Klagelieder wie bei einer Totenklage. Xenophanes argumentiert hier mit den logischen Prinzipien des ausgeschlossenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Entweder Leukothea ist gestorben wie Menschen sterben, dann ist sie eben tot, und ihr zu opfern wie einem lebenden Wesen ist sinnlos. Oder sie lebt, wie Götter eben ewig leben, dann kann sie aber nicht gestorben sein und ihren Tod zu beweinen ist absurd. Und eine andere Möglichkeit gibt es nicht.[22] Das Durchhalten einer Identitätskonstante über das Sterben hinweg, wie eine Seelenwanderungslehre das fordert, hat Xenophanes folglich bereits in diesem Zusammenhang abgelehnt, und zwar einem Zusammenhang, der sozusagen in den engeren ‚Kompetenzbereich' des xenophanischen Denkens fällt, nämlich in den der Religionskritik. Xenophanes hatte also Bedenken und Probleme mit der Vorstellung von ‚Trans-Substratiationen', in denen sich das *intelligibile in sensibili* gegenüber dem Wechsel des sichtbar Biologischen als Identitätsbewahrer durchhält. Ein Ding ist, was es – im Sinne des πέφυκε[23] – ist, und damit basta; das gilt für Lebewesen genauso wie für Naturereignisse, für Regenbögen genauso wie für Leukothea.

Unter Einrechnung dessen, was schon zur Diskussion über die Hintergründigkeit der Welt angeführt wurde, ergibt sich daraus somit eine weitere Beobachtung, die möglicherweise auf eine richtige Fährte führt: Was sich aus der dem Epos entstammenden Begriffswelt des Xenophanes und in seiner Grundsatzkritik des Mythos und der Dichtung vielleicht am ehesten dem Gedanken einer Metempsychose vergleichen lässt, ist wohl tatsächlich (wie bereits im Vorübergehen erwähnt) die Vorstellung von Metamorphosen. Wie Robert Spaemann sagt,

> besteht das Eigentümliche an Metamorphosen darin, daß das sich im Wandel Durchhaltende nicht ein materielles Substrat ist, sondern das

22 Auch wenn es sich nur um ein Testimonium zu Xenophanes handelt, so ist es doch sehr gut belegt und die Argumentationsform ist alt, denn ähnlich verfährt auch das Direktzitat 22 B 127 des Heraklit.

23 Vgl. zu dieser Vorstellung Hadot 2006, 7, zu φύσις in der Bedeutung als wesensdefinierendes natürliches ‚Gewordensein' fast gleichzeitig bei Heraklit.

> Subjekt selbst, das zunächst als Mensch existiert und ‚ich' sagt. … Worauf es ankommt, ist, daß wir personale Identität nicht durch qualitative [materielle] Merkmale definieren.[24]

Tatsächlich ist es ja so, dass sich sowohl bei Metamorphose- als auch bei Metempsychosevorstellungen das ‚Ich' als invariant und im Kern identisch unabhängig von Zufälligkeiten des Lebenswegs, qualitativen Merkmalen oder materiell fassbaren Ausprägungen offenbart. Das wiederum widerspricht nun ganz deutlich der Aussage von Xenophanes' Regenbogen-Fragment, das genau darauf besteht, die Dinge als wesentlich das anzuerkennen, was ihre materiellen Ausprägungen und fassbaren Qualitäten darstellen. Die Geschichte der Leukothea jedenfalls war ein Metamorphosenschicksal, wie man aus dem vierten Buch von Ovids *Metamorphosen* weiß: Leukothea ist die verwandelte Kadmostochter Ino, also eine Sterbliche, die in eine Unsterbliche verwandelt wurde.

Allerdings: Die Vorstellung von Metamorphosen ist – es wurde ja schon angedeutet – nicht deckungsgleich mit der Vorstellung von einer Metempsychose. Auch wenn Ovid im fünfzehnten Buch der *Metamorphosen* den Pythagoras wie als Gewährsmann auftreten lässt: Metamorphosen sind in ihrer unproblematischen Annahme einer Einheit von Selbst und Leib weniger analytisch in ihrer Struktur und Grundabsicht. Richtig hat Descartes gesehen, „die Leib-Seele-Einheit sei der selbstverständliche Ausgangspunkt unserer Alltagserkenntnis, während uns die Verschiedenheit von Leib und Seele erst durch unser Denken bewußt werde"[25]. Wie gesagt: Der definierende Unterschied zwischen Metamorphose und Metempsychose liegt in der zentralen Rolle des aus solch einer Analyse gewonnenen Begriffs der ψυχή für die Erklärung und Zuweisung des Ich-Zusammenhangs. Genau deshalb taucht die ψυχή als Kernbegriff im Fragment 7 des Xenophanes auf: Es geht hier, anders als beim Leukothea-Testimonium, um eine Kritik der Metempsychosenlehre, nicht um eine unspezifische Kritik bloßer Transformation ohne nähere Bestimmung der sich durchhaltenden Ich-Konstante. Es geht darüber hinaus um eine Definition des *intelligibile*, auf das sich das Hauptinteresse bei der den Metamorphose- und Metempsychoselehren eigenen Grundvorstellung eines *intelligibile in sensibili* bei Lebewesen konzentriert.

24 Spaemann 1996, 19.
25 Schöndorf 2001, 78.

Eine letzte Ergänzung fehlt noch, um das Panorama zu komplettieren: Unter den Nachrichten, die sich uns von Xenophanes erhalten haben, findet sich nämlich auch jene, dass Xenophanes die Seele (ψυχή) als πνεῦμα erklärt haben soll (DK 21 A 1,27 f.: πρῶτός τε ἀπεφήνατο ὅτι … ἡ ψυχὴ πνεῦμα). Man darf wohl vermuten, dass hier Anaximenes im Hintergrund steht, dessen Einfluss sich auch anderswo bei Xenophanes finden lässt. Πνεῦμα bedeutet, darin darf man der klassischen Bestandsaufnahme des Wortgebrauchs bei Erwin Rohde folgen, die „innere Luft" im Gegensatz und als Komplement zur äußeren Luft.[26] Als solche ist das πνεῦμα auch inwendiges Bewegungsprinzip: „πνεῦμα ist der Name des ἀήρ, insofern er bewegt ist".[27] Das Anaximenes-Fragment DK 13 B 2 drückt diesen Komplementärkontrast in milesischer Geradlinigkeit folgendermaßen aus:

> Wie unsere Seele, behauptet er, die Luft ist, und uns durch ihre Kraft zusammenhält, so umfasst auch den ganzen Kosmos Atem und Luft (Luft und Atem werden synonym gebraucht [so ergänzt der Doxograph erklärend]).
>
> οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (λέγεται δὲ συνωνύμας ἀὴρ καὶ πνεῦμα).

Hand in Hand mit der Erklärung der Seele als πνεῦμα geht allerdings nun die Vorstellung, dass die Seele, einmal ausgehaucht, wieder in das umgebende Medium eingeht, also schlicht der allumfassenden und alles durchwirkenden Luft zurückgegeben wird. An ein individuelles Überleben wäre in diesem Fall nicht zu denken, wie denn überhaupt die Seele dieser Vorstellung nach kaum etwas Individuelles darstellt oder bedingen kann.

Für Xenophanes dürfte die ψυχή vor diesem Hintergrund schwerlich mehr als Leben spendende Luft gewesen sein, wie sie das umgebende Medium hergibt, um den Körper zu vitalisieren, gleichsam der für die Belebung notwendige Atem, bestenfalls poetisch gesprochen der ‚Lebensodem'. Das entspricht der Auffassung von der ψυχή als einer elementaren ‚life force', die Interpreten als eine Grundbedeutung von ‚Seele' im epischen Griechisch isoliert haben wollen.[28] Es mag daher sein, dass das Fragment 7 des Xenophanes das Aufeinandertreffen zweier Seelenvorstellungen dokumentiert, die sich beide auf die eine oder

26 Vgl. Rohde 1961, 258 f.
27 Rohde 1961, 259 mit entsprechenden Belegen.
28 Vgl., um nur ein Beispiel zu nennen, Claus 1981, 122–138.

andere Weise aus Homerischem Wortgebrauch ergeben konnten und vielleicht zwei Traditionslinien emblematisieren. Deren eine war die von der Seele als einer materiellen Lebenskraft, wie sie sich an milesische Spekulation anschließen konnte. Hier ist die Seele – im Gegensatz zu jeder Metamorphose- oder Palingenesieauffassung – im Ein- und Ausatmen das Austauschbare, und der atmende Körper das sich durchhaltend Subsistente. Der Seele käme in dieser Auffassungsweise eher die Rolle zu, die etwa das Blut in Vampirfilmen spielt: ein Leben bringendes und austauschbares Allgemeinprinzip von materiellen Eigenschaften, das notwenig für die Erklärung von (Weiter)Leben ist, aber nicht hinreichend die individuelle Existenz begründet. Das Körperliche bleibt hier ganz unter sich. Die andere Traditionslinie war die von der Seele als einem ich-referentiellen Identifikationsfaktor, der sich vom Körper lösen und trotzdem Bewusstsein behalten oder wiedererlangen kann, so wie die Darstellung von den Seelen in der Unterwelt das nahe legen konnte.[29]

Diese Theorie des Aufeinandertreffens zweier Traditionslinien der Seelenauffassung im sechsten Jahrhundert hat bereits vor längerer Zeit ihre Vertreter gefunden.[30] Und sie würde nun allerdings gut zum bereits geäußerten Gedanken vom „Streit über die Hintergründigkeit der Welt" passen. Die konfligierenden Positionen dieses Streits lassen sich hier somit an der für diesen Streit neuralgischen Einzelfrage der Seelenauffassung gleichsam am Beispiel des Problems der Metempsychosenlehre belegen.

Man kann daraus auch ersehen, dass die Seelenauffassung des Pythagoras, oder zumindest jene Seelenauffassung, die man plausiblerweise der Metempsychose als erklärende Voraussetzung zuschreiben muss, zwischen (vielleicht älteren) Auffassungen von einem bloßen ‚animator' des Leibes und der als ‚Sokratisch-Platonisch' geltenden Auffassung von einer Seele gestanden haben könnte, die nur außerhalb des Leibes voll sie selbst ist und den zu beseelenden Leib bestenfalls ganz verlassen soll (insofern ‚zwischen' überhaupt eine philosophiegeschichtlich sinnvolle Vokabel sein kann). Die Seelenvorstellung des Pythagoras in der

29 Vgl. die einleuchtende Darstellung bei Dihle 1982, 19 f.

30 Vgl. Zhmud 1997, 122: „das Entstehen der Seelenwanderungslehre ist im Kontext der Transformation der griechischen Religion vom achten bis sechsten Jahrhundert zu sehen, die nicht zuletzt zu einer Änderung der traditionellen Vorstellung vom Menschen, seiner Beziehung zu den Göttern, seiner Seele führt, und auf diesem Hintergrund ohne weiteres erklärbar".

Transmigrationslehre dagegen zeigt, dass die ψυχή von Körper zu Körper geht, sich also von jedem ihrer Körper lösen kann, aber damit noch lange nicht vom Körperlichen allgemein.[31] Für plausibel ist daher zunächst zu halten: „Die Seelenwanderung setzt voraus, daß in den Lebewesen, Mensch wie Tier, ein individuelles, beständiges Etwas enthalten ist, ein Ich, das seine Identität unabhängig vom Körper, der vergeht, kraft eigenen Wesens bewahrt".[32] Es hat demgegenüber Versuche gegeben, den Wortlaut von Fragment 7 des Xenophanes vorsichtiger zu behandeln und keinen letztgültigen Hinweis auf die Trennung von ‚Leib' und ‚Seele' darin anzuerkennen,

> denn nach dem Wortlaut ‚ist' (nicht: ‚hat') das Hündchen die Seele des Freundes, und ‚die Seele' (nicht: ‚der Hund') schreit mit der wohlbekannten Stimme. Danach ist die Seele *als* Hund wiedergeboren, und nicht: *in* einem Hund.[33]

Das Problem löst sich aber tatsächlich auf, wenn man die Metempsychosenlehre in ihren Voraussetzungen und in ihren sachlichen Konsequenzen ernst genug nimmt und (an)erkennt, dass die ψυχή hier als Definitionsträger des ganzen Lebewesens fungiert. Genau daran hängt ja die Seelenwanderungslehre als Lehre vom wandernden Ich; dass also Pythagoras etwa problemlos sagen konnte, ‚dieser Schild war meiner, als ich noch Euphorbos war', und nicht: ‚dieser Schild gehörte einem Körper, der nicht mehr existiert und daher auch nicht mehr mir gehört und ist sozusagen im Besitz meines vergangenen Besitzes gewesen'. Xenophanes formuliert daher ganz richtig und mit bösartiger Konsequenz: Wenn Pythagoras das, was die Anekdote erzählt, gesagt hätte, dann wohl ganz folgerichtig so, dass er nur auf die Seele Bezug nimmt und nicht auf die zufällige Körperausprägung. Pythagoras kennt nämlich streng genommen gar keine Hunde oder Menschen mehr, er kennt eigentlich nur noch Seelen (genau das will die Anekdote des Xenophanes dem Hörer oder Leser ja vor Augen führen), der Hintergrund ist hier erklärend für das wahre und eigentliche Wesen von allem.

---

31 Vgl. Spaemann 1996, 170: „Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele beruht auf diesen beiden Phänomenen: zum einen auf der Tatsache, daß die Seele nicht nur, wie jede Seele, als Struktur eines organischen Körpers diesem Körper seine Identität sichert. Die Identität der Seele steht, als Identität des Erlebens, außerhalb jeden inneren oder logischen Zusammenhangs mit materiellen Vorgängen".

32 Burkert 1977, 446. Vgl. auch Furley 1956, 11: „the *psyche*, to satisfy Pythagorean doctrine, must include *all* the functions of personality".

33 Fränkel 1976, 311 f.

Für eine Polemik des Xenophanes gegen Pythagoras in Fragment 7 ergibt sich somit auf der zweiten Stufe der Untersuchung ein Bild, das immerhin eine zusätzliche, wenn auch vorwiegend negative Information erbringt und eigene Schlüsse zulässt. Es stellt sich folgendermaßen dar: Xenophanes sah in den Lehren des Pythagoras eine Seelenvorstellung walten, die sich mit seiner eigenen Auffassung von der ψυχή als πνεῦμα oder πνεῦμα-ähnlich, das heißt von einer gegenüber dem durch sie Belebten indifferenten und nichtindividuellen allgemeinen Lebenskraft, die vitalisiert und ausgehaucht werden kann, nicht vertrug; zudem ist uns von Xenophanes eine Kritik der Metamorphosengeschichte der Leukothea überliefert, die genau das kritisiert, was die Seelenwanderungslehre zur Grundlage hat: dass nämlich ein individueller Wesenskern durch das Eingehen in einen anderen Körper dem Sterben entkommen kann.

4. Die Blasphemie in der Annahme einer Unsterblichkeit der Seele

Das Pythagoras-Fragment des Xenophanes hält aber, so denke ich, noch eine weitere, eine dritte Belastungsstufe der Interpretation aus. Sie lässt sich folgendermaßen entwickeln:

Oberflächlich gesehen scheint es philosophischer Aufbaulogik und wohl auch einem bestimmten kulturtheoretischen Vorurteil zu entsprechen, dass der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele einer Entwicklungs- oder Abstraktionsstufe angehört, die einem zeitlich begrenzten Weiterleben der Seele über verschiedene Einkörperungen hinweg überlegen ist – und dass deswegen der Unsterblichkeitsgedanke der logisch und historisch ‚spätere' ist. Wenn man Einkörperungen *und* Unsterblichkeit der Seele annimmt, so ist augenscheinlich die Unsterblichkeitsannahme gegenüber der Körperwechselannahme die kompliziertere, oder doch zumindest *prima facie* die anspruchsvollere. Mustergültig legt das Gespräch zwischen Sokrates und Kebes in Platons *Phaidon* das damit implizierte Aufbauverhältnis argumentativ nahe.

Für religiöses Denken und die tatsächlichen historischen Gegebenheiten gilt das ganz offenbar nicht gleichermaßen. Hier ist es unter eigenen Grundlagenvoraussetzungen eher umgekehrt. Erstens gilt hier, und Descartes hat als einer der späten Exponenten dieses Gedankens recht damit, dass Unendlichkeit nicht aus Endlichkeit konstruierbar ist

(wohl aber umgekehrt), da eine unendliche Kumulierung von Endlichkeiten doch niemals Unendlichkeit ergeben kann (vgl. Descartes, *Meditationes* III 24). Außerdem, und jetzt eher anthropologisch betrachtet: Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele beruht auf denselben Annahmevoraussetzungen wie der Gedanke der Seelenwanderung: erstens auf der Tatsache, daß die Seele nicht nur, wie jede Seele, als Struktur eines organischen Körpers diesem Körper seine Identität sichert. Sondern die Identität der Seele steht, als Identität des Erlebens, zweitens selbst außerhalb eines maßgeblichen Definitionszusammenhangs mit materiellen Vorgängen.[34] Seelenwanderung kann dann sehr wohl, und tatsächlich besser als umgekehrt, als Konsequenz des Unsterblichkeitsgedankens auftreten und aufgefasst werden. Und das bis hin zur Annahme, dass die Palingenesielehre als eine Form von sukzessivem Pantheismus angesehen werden kann, als eine Art Gnade der Ewigkeit, die das Sein in seiner Gesamtheit *secundum modum recipientis* in Abfolgen mitteilt, die wir als Zeit wahrnehmen. Jorge Luis Borges hat in einer seiner veröffentlichten Vorlesungen an der Universidad de Belgrano Parallelen gezogen zu Platons poetischer Metapher, die Zeit sei ein bewegliches Abbild der Ewigkeit (*Timaios* 37d), und vorgeschlagen, zur Erklärung – oder Plausibilisierung – der Seelenwanderung die Palingenesie als ein bewegliches, nämlich in Wanderung begriffenes, Abbild der Unsterblichkeit anzusehen.[35]

Ich schließe mich in diesem Sinne als Grundlage für das Nachfolgende also zunächst einmal der prägnanten Zusammenfassung Wilhelm Bauers an, der ebenfalls die Seelenwanderungslehre als eine Spielart der Umsetzung einer Annahme der Unsterblichkeit der Seele ansieht:

> Die Idee der ‚Unsterblichkeit' ist religiösen Ursprungs. Sie entstammt dem Dionysoskult und bedeutete eigentlich, dass die Seele des Menschen, ihrer göttlichen Natur entsprechend, das Vorrecht der Götter mitgenieße, niemals zu altern.[36]

Das folgt auch der maßgeblichen Lehrdarstellung bei Porphyrios: Erstens (πρῶτον) nennt dieser unter den pythagoreischen Grundlehren, dass die Seele unsterblich sei (ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχήν), und *zweitens* oder *danach* oder *demzufolge* (εἶτα entweder im enumerativen oder im

34 Die Festlegung dieser Annahmevoraussetzungen folgt der bereits oben in Anm. 31 zitierten Formulierung bei Spaemann 1996, 170.

35 Borges 1995, 115–116.

36 Bauer 1976, 159.

konsekutiven Sinn) die Lehre vom Übergang der Seele von einem Lebewesen ins andere.[37]

Die Annahme, dass Pythagoras die Metempsychosenlehre als Konsequenz des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, würde nun tatsächlich einen Angriff des Xenophanes gut motivieren und im Einklang mit all dem stehen, was von Xenophanes überliefert ist. Das Hauptanliegen des xenophanischen Denkens, soweit es aus den greifbaren Bruchstücken seiner Gedichte und den antiken Doxographen zu rekonstruieren ist, scheint ja ganz deutlich der Angriff auf die epischen Göttervorstellungen zu sein, denen er seine eigene Gotteslehre entgegensetzt. Prominentestes Element seines Angriffs auf die mythische Götterdarstellung ist die Kritik des Anthropomorphismus. Nun ist das Phänomen des Anthropomorphismus immer durchaus doppelgesichtig. Der Anthropomorphismus lässt den Abstand zwischen Mensch und Gott verschwinden; und zwar in beiderlei Betrachtungsrichtung. Xenophanes legt dagegen offenbar sehr viel Wert auf die Einhaltung dieses Abstands. Seine Beschreibung wahrer Göttlichkeit ist nachgerade darauf angelegt (vgl. seine Fragmente B 23 und B 24–26).

In ähnlichem Zusammenhang sagt Walter F. Otto Folgendes:

> Im Götterbild hat der Mensch sich selbst erkannt – das ist ein Teil der weltgeschichtlichen Bedeutung der olympischen Götter. Wie ärmlich klingt diesem Ereignis gegenüber die Rede von dem angeblichen Anthropomorphismus der homerischen Götter, der schon Goethe das große Wort entgegengehalten hat: ‚Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen; hier ist Theomorphism, kein Anthropomorphism!'.[38]

Ähnlich sagt es Cicero in *De natura deorum* (1,90): „Daher soll nicht ihre [der Götter] Gestalt menschlich, sondern die unsere göttlich genannt werden" – *non ergo illorum humana forma, sed nostra divina dicenda est*. Was Xenophanes betrifft, so haben wir, wie ich denke, deutliche Hinweise

37 Auch Kahn 2001, 4, lässt die pythagoreische Lehre der Seelenwanderung von der Unsterblichkeit abhängig sein, und diese wiederum von der Annahme der Göttlichkeit der Seele: „The other cluster of ideas is the conception of the soul as immortal and hence potentially divine, since in the Greek tradition deathlessness is the distinctive attribute of the gods. In Pythagorean thought, immortality is conceived both in terms of the transmigration of souls (with the related notion of kinship between all living beings) and also in the possibility of purification and escape from the bondage of bodily form".

38 Nach Kerényi/Lanckoroński 1941, 10. Das Zitat ist entnommen aus Otto 1931.

auf eine solche Kritik der Vergöttlichung des Menschen als Korrelat der Kritik der homerisch-anthropomorphen Götterdarstellungen im Fragment DK 21 B 2.[39]

Der Anthropomorphismusvorwurf des Xenophanes ist nun nicht vordringlich ein Schulstück theoretischer Spekulation. Es handelt sich um einen Vorwurf fehlender Theoprepie und somit in letzter Konsequenz um einen Vorwurf der Blasphemie. Anthropomorphismus bedeutet an der Wurzel die Gefahr der Angleichung von Menschlichem und Göttlichem und somit einen Theoprepie-Verstoß eigener Art. Und die Seelenwanderungslehre des Pythagoras gleicht ganz offenbar die Seelen von Menschen, von Sterblichen (βροτοί oder θνητοί: DK 21 B 14, B 18, B 36 u. ö.), den Göttern, den Unsterblichen (ἀθάνατοι), an.

Denn die Differenzierung gemäß der Sterblichkeit, also von Sterblichen und Unsterblichen, etabliert im Epos ja auch sozusagen das prominenteste und deutlichste Unterscheidungskriterium zwischen Göttern und Menschen. Alle anderen Unterscheidungen erscheinen als graduell: Götter sind mächtiger als Menschen, die *im Vergleich zu* ihnen ohnmächtig erscheinen. Denn Götter vermögen *mehr*, wissen *mehr*, etc.[40] Nur die Unterscheidung in der Sterblichkeit ist absolut: Die einen sind definitiv sterblich, die anderen definitiv nicht (daher auch die Ereiferung des Xenophanes im Fall der Leukothea). Die Annahme einer Unsterblichkeit der Seele läuft demnach genau dem Kernanliegen des Xenophanes zuwider.

Vielleicht wäre es unter diesen Umständen auch lohnenswert, sich neu auf die Textumgebung zu besinnen, in der die Kritik des Anthropomorphismus im Fragment DK 21 B 16 des Xenophanes überliefert ist (nämlich im Fragment „Die Äthiopier [malen] ihre Götter plattnasig und schwarz, / die Thraker blauäugig und rötlich"). Der Doxograph Clemens von Alexandrien handelt an dieser Stelle nämlich eigentlich von der Seelenlehre. Das Argument, das er vorbringt, lautet, dass genauso, wie die Menschen die Tendenz haben, ihre äußere Erscheinung auf die Götter zu übertragen, so hätten sie auch die Tendenz, ihre seelischen Eigenschaften den göttlichen anzugleichen. Laura Gemelli hat daher in ihrer Ausgabe der Vorsokratikerfragmente m. E. nicht zu Unrecht die sich an den xenophanischen Originaltext über die problematische Ähnlichkeit der äußeren Gestalt von Menschen und Göttern anschließende Bemerkung des Clemens aufgenommen: „und

39 Vgl. Schäfer 1996, 155–158.
40 Vgl. Schäfer 1999, 96 f.

so lassen sie auch ihre Seelen ähnlich sein“ (οὕτως καὶ τὰς ψυχὰς ὁμοιοῦσιν). Freilich lässt sich nicht entscheiden, ob Clemens damit im Text immer noch einer xenophanischen Vorgabe folgt und ob also der Text des Xenophanes selbst schon seine Kritik des Anthropomorphismus auf das Innere des Menschen oder gar eine Seelenlehre übertragen hat. Der Gedanke jedenfalls lag aber wohl nicht fern.

Dieses theologische und anthropologische Anliegen des Xenophanes, die scharfe Trennung zwischen Sterblichen und Unsterblichen zu wahren, ergibt zusammen mit der Argumentationsstrategie vom ausgeschlossenen Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten, wie sie aus dem Leukothea-Testimonium ersichtlich ist, ein deutliches Bild. Es ist den Tendenzen entgegengesetzt, wie sie sich aus der Annahme einer Unsterblichkeit der Seele ergeben oder zumindest daraus, den Menschen durch die Seelenwanderungsverheißung über menschliches Maß hinauszuheben, Tendenzen auch, wie sie wenig später als Pythagoras und wohl noch zu Lebzeiten des Xenophanes das ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι des Heraklit (DK 22 B 62) zum Ausdruck zu bringen scheint.

5. Der Witz im politischen Hintergrundbezug

Bevor auf Grundlage des soweit Gesagten ein Fazit gezogen werden kann, sollte vielleicht noch eine Zusatzinformation Beachtung finden, die sich aus den bei den Neuplatonikern überlieferten Pythagoreerdarstellungen ergibt.

Wenn ich damit jetzt den Blick auf einen Bericht lenke, der sich bei Iamblichos in der *Vita Pythagorica* erhalten hat, so auf eine Auskunft, die Iamblichos offenbar relativ ungefiltert aus dem Geschichtswerk des Apollonios von Tyana übernimmt und dieser wiederum von Timaios von Tauromenion. Timaios bei Iamblichos nun berichtet (*Vita Pythagorica* 259) von den politischen Aufständen und Unruhen gegen die Pythagoreer in den unteritalischen Griechenstädten, in denen die Pythagoreer großenteils wichtige Leitungs- und Schaltfunktionen innehatten. Es ist dabei im Übrigen nicht ganz klar, ob das Referat bei Iamblichos eine antipythagoreische Bewegung noch zu Lebensende des Pythagoras betrifft oder eine zweite einige Zeit später. Einen deutlichen Unterschied zwischen zwei zeitlich getrennten Aufständen gegen die Pythagoreer macht von den Quellenautoren aber ohnehin allein Aristoxenos, und selbst er weist bei beiden die Rädelsführerschaft einer

Gruppe allein zu, nämlich dem auch bei Iamblichos/Timaios genannten Kylon und seinen Anhängern, was für uns einen Unterschied zwischen beiden Reaktionswellen ohnehin sachlich verschwimmen lässt und für die Interpretation unfruchtbar macht. Das alles spielt auch für das folgende Argument keine allzu große Rolle.[41]

Im Verlauf der antipythagoreischen Auseinandersetzungen wurde jedenfalls ein Argument laut, so heißt es bei den von Iamblichos angeführten Historikern, das die elitistische Grundhaltung der Pythagoreer entlarven wollte, um die Volksseele in Aufruhr zu versetzen. Nachgerade versinnbildlicht wurde die antipythagoreische Propaganda durch ein ruchbar gewordenes pythagoreisches Verspaar, mit dem die Pythagoreer eine spezielle Lehre des Pythagoras kondensierten. Das wird in einer, wenn auch in dieser rhetorischen Ausgestaltung (wohl kaum aber in ihrem historischen Kern) wahrscheinlich fiktiven, Anklagerede ausgeführt. In ihr kommt ein Lehrbuch der Pythagoreer vor, das zitiert wird und dessen Beginn lautete:

> Verehrt die Freunde wie Götter, die anderen behandelt wie Tiere. Denselben Gedanken drücken wir Pythagoreer in folgenden Gedenkversen [über Pythagoras] aus: ‚Seine Freunde hielt er den seligen Göttern gleich, / die anderen waren gar nicht der Rede wert und zählten rein gar nichts'.

Es ist offenbar eine Tatsache, dass einige der pythagoreischen Hörsprüche tatsächlich bekannt waren oder bekannt wurden. Sie sind ja auch zahlreich überliefert. Dieser bei Timaios/Iamblichos erhaltene Gedenkspruch wurde offensichtlich ebenfalls ruchbar. Nimmt man auf diesem Hintergrund die Information bei Iamblichos und seinen Gewährsmännern ernst, so ergibt sich für unser Thema folgendes Bild: Xenophanes bewegte sich zu Lebzeiten des Pythagoras oder während der Zeitspanne, um die er diesen überlebte, im griechischen Unteritalien und Sizilien im politischen Umfeld pythagoreisierter Stadtstaaten. Dort grassiert das Gerücht, die Pythagoreer, die φίλοι in ihrer Selbstbezeichnung, hätten sich zum Ziel gesetzt, Ihresgleichen wie für Götter zu halten, alle anderen jedoch wie für Tiere. Für das Altertum vielleicht nicht unbedingt ein abwegiges politisches Vereins- oder Herrschaftsprinzip: Ganz ähnlich empfahl Aristoteles seinem Zögling Alexander nach dem Zeugnis Plutarchs die Maxime, in den von ihm eroberten Gebieten die Barbaren wie Sklaven von Natur aus anzusehen und

41 Zur Quellenlage und der Ereignisdarstellung vgl. van der Waerden 1979, 44 und 180 sowie insbesondere 203; des Weiteren Riedweg 2002, 136 f.

entsprechend zu knechten, die Griechen aber wie freie menschliche Wesen selbstbestimmt zu lassen.[42]

Es ist nun auffällig, dass im Pythagorasfragment des Xenophanes genau dieses Prinzip, die φίλοι wie Götter, die anderen wie für Tiere anzusehen und zu behandeln, umgekehrt wird: Hier wird nämlich genau ein Pythagoreer, ein φίλος ἀνήρ, gezüchtigt wie ein Tier, und zwar offenbar (so darf man wohl doch annehmen)[43] durch einen Nichtpythagoreer. Was natürlich genau daran liegt, dass die in ihrer Unsterblichkeit quasigöttliche Seele, deren philosophische Veredelung die gottgleiche Behandlung der pythagoreischen φίλοι begründete oder motivierte, jetzt in einem Hundekörper steckt, dass der quasigöttliche Pythagoreer nunmehr in einen Hund transmigriert ist. Wer nach dem Willen der Pythagoreer wie ein Gott geehrt werden sollte – was seine Voraussetzung in der Palingenesielehre hatte –, wird nun wie ein Tier gezüchtigt, und zwar genau als logische und aus ‚gesundem Menschenverstand' durchaus einsichtige Konsequenz genau dieser selben Palingenesielehre.[44] Es sind in letzter Zeit immer wieder Stimmen laut geworden, die in der Überlieferung der Vita des Pythagoras, die den Weisen aus Samos wie als in die Welt gekommenen Gott, als den goldschenkligen hyperboreischen Apollon feiert, einen Kernbestand der pythagoreischen Lehre erkennen wollen. Sollten die gewichtigen Gründe für diese hagiographische These halten, so wäre die pythagoreische Lehre von der Göttlichkeit der φίλοι in der *imitatio Pythagorae* tatsächlich gut zu erklären.

Die Anekdote jedenfalls, die Xenophanes über Pythagoras erzählt, würde auf diesem Hintergrund erst richtig zum Witz: Sie zeigt in

42 Vgl. Aristoteles, fr. 8 Rose bei Plutarch, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute, oratio* 1,6.

43 Ein Pythagoreer hätte ja davon Abstand genommen, ein Tier zu züchtigen, genau wegen der Metempsychosenlehre, der er folgt. Überhaupt hätte sich ein Pythagoreer bestenfalls nie dazu hinreißen lassen, einer Leidenschaftsanwandlung wie Ärger o. ä. derart zu erliegen, dass er dieser Leidenschaftsanwandlung auch durch äußeres Tun Luft gemacht hätte: Vgl. die sprichwörtliche Selbstbeherrschung der Pythagoreer am Beispiel des Archytas von Tarent, wie sie belegt ist bei Valerius Maximus, *Facta et dicta mirabilia* 4,1, ext.1.

44 Dazu passt die Wortwahl des Fragments 7, denn auch hier scheint sich Xenophanes wieder an epische Vorgaben zu halten, und zwar vielleicht tatsächlich mit gewolltem Hintergrundbezug: „στυφελίζειν meint im Epos nicht das Schlagen eines Tieres, sondern die schimpfliche Behandlung eines Unterlegenen oder Fremden (*Il.* 1,581; 21,512; 22,496; *Od.* 17,234; 18,416; 20,324)" (Heitsch 1983, 120).

Umkehrung des elitistischen Anspruchs der Pythagoreer einen φίλος des Pythagoras als in der Hierarchie Tier-Mensch-Gott statt über den Menschen gestellt von einem Menschen gezüchtigt und somit die Pythagoreer in ihrer Ansicht getäuscht und enttäuscht. Ja sogar noch mehr: Es wird hier sozusagen der Schrecken des Pythagoras selbst angesichts der Konsequenzen seiner schlicht zu Ende gedachten Transmigrationslehre in Kollision mit seiner exklusiven, auch politisch elitär ausschließenden Inaussichtstellung an seine Adepten, geschildert.

Der Witz könnte auf dieser Ebene des politischen Hintergrundbezugs also zum Beispiel darin liegen, dass Pythagoras sieht, was er da angerichtet hat. Das wäre in seiner Hintergründigkeit durchaus ein guter Witz. Und einer, der übrigens auch gar nicht in Anspruch nehmen müsste, eine verbürgte Geschichte des Pythagoras wiederzugeben, denn die Intention des Witzes liefe ja dann ganz klar auf die Pythagoreergemeinschaften und ihre politische Programmatik zu Zeiten und im Umfeld des Xenophanes hinaus. Der Spaß zu Lasten der pythagoreischen Palingenesielehre würde dann möglicherweise vor allem erst durch die politische Hintergrundpolemik zum Lacherfolg für das Publikum des Xenophanes.

6. Fazit

Die einzelschrittige Untersuchung des Fragments B 7 des Xenophanes von einer Betrachtung unter Minimalvoraussetzungen, über die Plausibilität anspruchsvollerer Voraussetzungen für die Auseinandersetzung des Xenophanes mit dem Denken der Pythagoreer, bis zu einem möglichen politischen Bezugshintergrund hat hoffentlich Folgendes erbracht:

Pythagoras wird im Fragment DK 21 B 7 des Xenophanes von einem Denker kritisiert, dessen Lehre in erfreulich vielen Direktfragmenten (immerhin über 40) von teilweise durchaus beträchtlicher Länge überliefert ist, einem Denker, der zu Lebzeiten des Pythagoras schreibt und von dessen originaler Lehre man sich ein methodisch ganz anderes, nämlich ein deutlicheres und gesicherteres, Bild machen kann als von der des Pythagoras selbst. Vergleicht man die Lehre des Xenophanes nun mit dem, was die Tradition über die pythagoreische Seelenwanderungslehre zu berichten weiß, so ergeben sich auf verschiedenen Ebenen vielfältige und durchaus erhellende Konfliktpunkte mit den Aussagen, die in den Direktfragmenten die Philosophie des

Xenophanes zur Darstellung bringen. Das führt, so denke ich, zu einem interessanten, wenn auch zunächst einmal nur negativ einzugrenzendem Ergebnis, das aber ein gutes Komplement zur derzeitigen Forschungstendenz geben kann, relative Klarheit über die Lehre des Pythagoras in einem abbauenden Rückgang von späteren Quellen und Reinigung der Überlieferungsstränge zu erlangen. Ein Angriff des Xenophanes auf Pythagoras erwies sich dabei als auf mehreren Ebenen erklärbar, und jede dieser Ebenen hätte womöglich für sich schon solch einen Angriff motivieren können. Spott und Witz wird offenbar daraus aber erst so richtig dann, wenn die eine Anekdote gleich auf mehreren dieser Ebenen Treffwirkung tut: erstens auf der Ebene der Kritik eines Exklusivzugangs des Pythagoras zu dem, was die Wirklichkeit ‚eigentlich' ausmacht, eine Auffassung, die den kosmologischen und erkenntniskritischen Lehren des Xenophanes strikt zuwiderläuft; zweitens auf der Ebene der Kritik an einer Seelenwanderungslehre, die der Ansicht des Xenophanes über das verwandte Phänomen der Metamorphosen und seiner animistisch-physiologischen Seelenlehre entgegensteht; drittens auf der Ebene der Kritik der Annahme einer Unsterblichkeit der Seele am Grund der Seelenwanderungsauffassung. Denn die Annahme der Unsterblichkeit von etwas Nichtgöttlichem trifft das für uns gut und in seinen prominentesten Fragmenten greifbare Hauptanliegen des Xenophanes, die strenge Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem zu wahren, mitten ins Herz; und schließlich viertens auf der Ebene eines möglichen politischen Bezugs, der sich an das Skandalon der Gottangleichung des Menschen fast nahtlos anschließt: Der Witz bekommt seine Pointe dadurch, dass in der von Xenophanes festgehaltenen Anekdote dem Pythagoras die letzte absurde Konsequenz seiner Lehre, die sich hier völlig vernünftig und zu Recht, jedoch zum Schrecken des Pythagoras, auf den Kopf gestellt sieht, sinnenfällig vorgeführt wird, indem einer seiner φίλοι wie ein Tier gezüchtigt wird, und zwar genau aufgrund der Metempsychose, die ihn doch eigentlich als gottähnlich erweisen müsste – wenn Pythagoras recht gehabt hätte.

Empedocles and *metempsychôsis*: The critique of Diogenes of Oenoanda

Brad Inwood

Theories of transmigration require a distinction between body and soul, but there are at least two ways, broadly speaking, in which the relationship of body and soul to each other can be understood, and the viability or even crude plausibility of a theory of transmigration depends crucially on which of these views one holds. On one approach, the soul is causally connected to the body in such close interdependence that it cannot be securely identified when considered separately from the body. On the other, the soul has a much looser connection to the body; it will have causal interactions with the body, but these will not affect our ability to identify the soul when considered separately from the body. This is but one possible way to categorize body-soul relationships and its focus on continuous identifiability of the soul answers to one set of concerns which appears in the ancient tradition. It is clear from the outset which kind of relationship is more favourable to theories of reincarnation (though both sorts of relationship could in principle permit it).

Another approach to categorization addresses the ontological nature of the body and the soul. The body is material, of course, but the soul may be either material or immaterial. The position one takes on various metaphysical questions will have some impact on the issue of how significant the nature of the soul is for its interactions with the body. At one extreme, to be sure, is the Stoic view that only a body can interact causally with a body, and hence that the soul must be bodily since it manifestly interacts causally with the body. And another extreme would be a theory, such as that hinted at in the *Gorgias* (523e), of souls with a completely developed individual moral standing, each recognizable as an individual subject to evaluation for its deeds, and yet 'naked' in the sense that they are regarded without attachments of either body or material possessions. These souls, the description of which is embedded in a myth of some sort, are to be thought of as having a more or less contingent relationship to the bodies which eventually

clothe them. Such a soul could readily be thought of as a mere visitor to the body or bodies it inhabits.

Clearly, this looser relationship between body and soul is quite close to the Empedoclean notion of a bearer of identity "clothed in an alien robe of flesh" (fr. 126 DK) and just about as remote as possible from the Epicurean theory of body/soul relations. The contrast between these two kinds of theory (perhaps we can call them the 'essential interaction' model and the 'contingent visitor' model) comes out clearly in consideration of the attack on Empedoclean transmigration theory found in the inscription erected by Diogenes of Oenoanda hundreds of years after the death of the brilliant Sicilian. But before we look more closely at that, some background is needed.

Lucretius, at the climax of book III of *De rerum natura* (line 830), concludes "*nil igitur mors est ad nos*": "Death, then, is nothing to us" (tr. Smith 2001). This translation into Latin of the opening of Epicurus' second *Principal Doctrine* often serves as a keystone of Epicureanism, and not unreasonably so. The announcement is, of course, a conclusion, marked by *igitur*, and the earlier parts of book III lay out the doctrines, arguments and claims which purport to support it. And they are numerous, depending ultimately on the demonstration that the soul is corporeal. The interdependence of those parts of our atomic structure which count as soul (both *animus* and *anima*) and those which count as body is fundamental. Body and soul share experiences, cause changes in each other, and rely completely on each other for their continued existence; the spatial separation of soul and body leads to the dispersal of the former and the decay of the latter.

At line 670, though, a new line of argument is opened up, one which addresses the theories of pre-existence, reincarnation, and *metempsychôsis* which had been advanced earlier in the ancient philosophical tradition. Names are not named here, but the targets of his attack almost certainly were meant to include Plato and Pythagoreans, and perhaps also Empedocles (who was already in Lucretius' mind as a model for didactic verse and who had been criticized by name for his theory of elements in book I; see line 716).

The arguments are, in summary, as follows:

1. We have no recollection of any existence before this embodied life. But we would have some recollection if the soul had pre-existed and entered the body at birth. And if the mind pre-exists and enters the body at birth but is so changed by the process that no memory of

previous actions survives, then this still counts as the destruction of the previous soul and the fresh creation of the current soul. So the present soul is dependent on the present body; hence it cannot exist before or after its present incarnation.

2. A pre-existent soul (on the contingent visitor model) would have enough ontological independence that we would not expect it to grow and change in interdependence with the body, as our soul manifestly does. Rather, we would expect it to remain isolated within the body as it maintained its psychological integrity in the new context. Indeed, the simple fact of interdependence during this life means that any untangling of soul and body is bound to entail the destruction of the soul. So the soul is not pre-existent, is created at birth and consequently must perish at death.
3. The spontaneous generation of maggots in dead flesh shows that some portions of soul remain behind in the body at death – so an escaping soul cannot be complete, and if it is incomplete it is no longer the same soul as it was when in the body.
4. The suggestion that such entities as maggots are enlivened by immigrant souls at birth is absurd. So is the notion that pre-existent souls might construct their own bodies to inhabit.
5. The correlation of psychological characteristics with the bodies of different species confirms the essential interdependence of mind and body. A transmigrating immortal soul or mind would either change its temperament between bodies (which is equivalent to destruction, says Lucretius; at the very least it would disrupt the continuity of identity needed for responsibility) or it would bring its psychology with it to the new body so that *metempsychôsis* would lead to massive psychological mis-matches among the species. Even within one species (if human souls only migrate to human bodies) the lack of continuity of psychological traits shows that the same soul does not move from one body to another.
6. There is no reasonable account of how independently pre-existing souls could be allocated to new bodies.
7. Entities have natural places to exist in. Souls are naturally fit for their bodies. No change is possible in such natural fitness; but if it were, the least implausible change would be to a different part of the same body rather than to a completely distinct body.
8. The mortal and the immortal cannot be united as body and soul are. So soul too must be mortal.

9. An immortal object must be either a single atom (not a compound) or void – according to the principles of Epicurean physics. But no soul is either of these on Epicurean theory.

These arguments are of varying character and value, some focussing on pre-existence, some on survival, and some on the process of transmigration. Many put particular emphasis on identity conditions for the soul, including those that rely on psychological continuities (e.g., 1., 2., 5.). Some (such as 8. and 9.) are virtually question-begging. Still, they are an appropriate basis for the conclusion that death is nothing to us, since they purport to show that, far from surviving to inhabit a different body or kind of body in a next life (something with which we would have many good reasons to be concerned) our soul and mind cannot be said to survive the death of the body at all. Lucretius' reliance on the claim that significant qualitative change is tantamount to destruction of the previous entity may well be thought to employ an excessively demanding criterion for identity, but even this more vulnerable aspect of his argumentative strategy could be defended – though Lucretius does not do so here.

Surely any Epicurean, including Epicurus, would have good reasons to argue against reincarnation theory in any of its forms; even theories which merely posit the survival of the soul would have to be rejected if they left room for any form of punishment or indeed any form of post-mortem unpleasantness at all. And so Empedocles and his theory of transmigration must surely have been of particular interest to Epicureans. Yet in our surviving evidence he is remarkably seldom *named* as the target of such attacks – we have seen that Lucretius doesn't name him in this connection. Silence on this point is surely the result of nothing more than the accident of our sources, especially since Empedocles is well known as a target of some Epicureans' polemic. It is *possible* that some such attack on transmigration is a part of what Cicero alludes to in *De natura deorum* 1.93 when he refers to Epicurus, Metrodorus and Hermarchus speaking against Pythagoras, Plato and Empedocles. With regard to this passage, Francesca Longo Auricchio[1] contends that the context (which does in fact suggest a more narrowly theological polemic) shows that at least part of the polemic focussed at least on anthropomorphic theology,[2] and there are certainly other things for Epicureans to at-

1 Longo Auricchio 1988, 137.
2 Compare Plutarch, *De def.* 420d = fr. 50 Longo Auricchio.

tack than reincarnation theories; D.L. 10.11 suggests that Pythagorean ideas about friendship could be a target, and Lucretius book I shows that Empedocles' theory of matter was also worth refutation. Some of the polemic may have been quite diffuse, little more than verbal abuse (cf. Plutarch, *Contra Epicuri beatitudinem* 1086ef = fr. 237 Usener).

Still, theories of transmigration are the most obvious thing shared among the three thinkers mentioned in Cicero and the emphasis here is on the audacity and indeed hypocrisy shown by Epicureans in criticizing more respectable philosophers (hence the *faux* outrage over Leontion's criticism of Theophrastus at *De natura deorum* 1.93). So it is possible, at least, that Cicero is indicating awareness of attacks on reincarnation as proposed by Empedocles among others at the hands of the three earliest leaders of the Epicurean school.

An important but obscure part of the anti-Empedoclean polemic undertaken by Epicureans is found in the treatise by Hermarchus entitled *Against Empedocles,* which Diogenes Laertius (10.25) tells us consisted of 22 books; of this lengthy work we have 8 fragments, according to Longo Auricchio (frs. 27–34 in her edition of 1988), including a substantial amount of paraphrase or quotation recovered from Porphyry's *De abstinentia* (fr. 34). It is easy to see how the theory of social relations and justice sketched in the extract from Porphyry could be used to displace arguments for justice and respect for animals based on kinship with them (through transmigration of souls into animals), but in what we possess of *Against Empedocles* there is no recoverable critique of Empedocles' theory of transmigration.

Unless, that is, the fragment of the inscription erected by Diogenes of Oenoanda which is my particular interest here (fr. 42 Smith) is in fact derived from the work of Hermarchus. Longo Auricchio includes a portion of it as a testimonium, her fr. 52, but does so with considerable hesitation (174), despite the long tradition of rushing to judgement on this point, conveniently summarized in her commentary at 174–177. M.F. Smith[3] is even more restrained. He regards Longo Auricchio's caution as "a wise decision" and makes it clear that in his view there could be any number of sources for Diogenes' attack on Empedocles' doctrines. And given how little we know about Epicurean texts throughout the school's history, that is certainly the case.

Nevertheless, Diogenes' inscription is of great interest to students of Empedocles, since it contains the only example (known to me at any

3 Smith 1993, 493.

rate) of an explicit critique of Empedocles' theory of transmigration (or *metempsychôsis* – I mean to use the terms synonymously) and the body-soul relationship from the Epicurean camp. Lucretius' arguments may have been intended to catch Empedocles in their rather broad sweep, but that is not, of course, certain, given the generality of those arguments and the absence of any specific reference to him.

The surviving relevant part of the inscription is not long, though we do have a pretty good sense of its place in the original context, which can be sketched briefly.[4] Towards the end of fr. 34 Diogenes proposes to investigate how our life might become pleasant both in its stable states (*katastêmata*) and in its actions. As to the former, the thing to note is that once disturbances are eliminated pleasure-producing elements replace them. These sources of upset are familiar: fear of the gods, fear of death, fear of pains, and excessive desires. Fear of the gods was dealt with first. Fr. 35 and fr. 36 seem to deal with this fear, though the condition of the inscription makes this a bit uncertain.

Fr. 37, though, seems clearly to be about the fear of death. In its present condition the fragment opens with an account of the soul, its bodily nature, its interdependence with the body and vulnerability to its frailties. The stone breaks off with a re-assertion that the soul, by its presence or absence, is the ultimate determinant of life and death. Diogenes, quite sensibly, explains the nature of death before addressing the fear of it. In fr. 38 he continues to emphasize the relationship of soul to body. "One must learn that it too is a part … [of what?] For the soul cannot ever exist by itself, no matter how much nonsense Plato and the Stoics spout on the topic, nor can it move by itself – any more than the body can perceive once the soul has left it behind." Fr. 39 is in very bad condition, and we can barely make out that Platonic views on immortality are being attacked. There is a clear mention of the eternal movement of the soul, followed by a few scrappy mentions of body/soul relations. Then follows a vigorous apostrophe: "So, Plato, how will you get indestructibility? Or how will this [the soul] be indestructible in the generally understood sense?" He then attacks the Stoics, whose proneness to innovation is criticized. I assume this means their readiness to innovate on Plato, in whose camp they are otherwise regarded as being – echoes of an approach taken by Antiochus of Ascalon might be faintly heard here. For they decline to treat all souls as *unqualifiedly* indestructible.

4 I'll be considering the inscription on the basis of Smith 1993 (the few changes in Smith 2003 do not have any effect on the sense that can be recovered).

Diogenes repeats the Stoic doctrine that fools' souls are destroyed immediately when the soul/body compound is dissolved, whereas wise men's souls last for a long time before they too are ultimately destroyed. There is another expostulation addressed to the readers:

> Do you see their manifest implausibility? They make this claim as though sages and non-sages didn't possess the same kind of mortality, despite their intellectual differences. I wonder even more at their self-control: once the soul has the capability of existing without the body, even if we say it is for a split second, how …

Exactly what sort of intellectual self-control is envisaged in this snide comment is not completely clear, but probably the idea is that once you allow the soul to survive death it takes heroic self-control to deny it true and complete immortality.

Fragment 40, as reconstructed, brings in the Orphics and Pythagoras. "Let us not say that the soul hasn't perished when it moves on [*metabainousa*], as the Orphics (and not just Pythagoras) seem to say in their madness." Fr. 41 should probably be placed in this context too, since it connects Pythagoras and Empedocles ("not as the Empedocleans and Pythagoreans say, for …"). Fragment 42, unmistakably attacking Empedocles on this doctrine, follows.

Three observations about Diogenes' exposition here. First, it is in his usual vivid and exclamatory style. Second, Plato is not firmly associated with *metempsychôsis* or transmigration, at least not in the bits we have. He is attacked for his views on the survival of the soul after death, indeed, for his views on immortality, while the Stoics are criticized for their intellectual sloppiness as well (needless innovations on Plato, inconsistent views about survivial of sages and fools). Of course, other themes of criticism could have been present in the full original text. Third, the ordering of the critiques is not chronological or school-based, since it seems to have gone from Plato to the Stoics, then back to Orphics and Pythagoreans and on to Empedocles. Most likely, then, the organizational principle was the doctrine under attack: survival, immortality, and transmigration were treated as distinct headings for the purposes of his polemic; indeed, we should imagine an ascending order of apparent absurdity as his organizing principle.

Fragment 42 goes as follows (I reproduce and translate the text in Smith 1993, with an eye to the minor changes in Smith 2003 as well).[5]

5 Quite rightly, Smith 2003, 100 complains that I failed to update my translation in Inwood 2001 in light of Smith 1993.

Column I

1. – - – Ἐνπεδοκλῆς
2. [περὶ τούτων τ]ὴν φι-
3. [λοσοφίαν προσ]έλα-
4. [βεν ἐκ Πυθαγό]ρου

At this point, several lines are missing or too heavily damaged to be used.

Column II

1. νος μεταβαίνειν [φη]-
2. σὶ τὰς ψυχὰς ἐκ σωμά-
3. των εἰς σώματα με-
4. τὰ τὸ τὰ πρῶτα διαφθα-
5. ρῆναι καὶ ἐπ᾽ ἄπειρον τοῦ-
6. το γείνεσθαι, ὥσπερ οὐ-
7. κ ἐροῦντος αὐτῷ τινος·
8. ‘“Ἐμπεδόκλεις, _ εἰ μὲν
9. ο̣ὗ̣[ν] δ̣ύ̣ν̣ανται καθ᾽ ἑαυ-
10. τ̣ὰ̣ς̣ [α]ἰ̣ ψυχ̣αὶ μένειν μη-
11. δ̣ὲ̣ κ̣·τ̣Λ̣υ̣λεις σύρ̣ειν
12. εἰς ζ̣[ῴ]ου̣ φύσιν καὶ τού-
13. του χ̣ά̣ριν̣ μεταφ̣έρειν̣
14. [α]ὐ̣τάς, τί σοι δύναται ἡ

Column III

1. μετάβασις; _ ἐν γ̣ὰ̣[ρ τῷ]
2. μεταξὺ χρ̣όν̣ῳ, δὶ ο[ὗ τὸ]
3. μεταβαίνειν αὐτα[ῖς γεί]-
4. νεται ζῴ̣ου φύσιν [δι]-
5. έχον, τὸ̣ πᾶν ταρ̣α̣χθ̣[ή]-
6. σονται. εἰ δὲ μη[δαμῶς]
7. ἔχουσι μένε̣ιν̣ ἄ̣[νευ]
8. σώματος, τί μά[λιστα]
9. ἑαυτῷ παρέχει[ς πρά]-
10. γματα, μ̣ᾶ̣λλον [δὲ ἐ]-
11. κείναις, σ̣ύρ̣ω̣[ν αὐτὰς]
12. καὶ μεταβιβάζ̣[ων εἰς]
13. ἕτερον ἐξ ἑτέρου̣ [ζῷ]-
14. ον; καὶ ταῦτα πο – - -

Column IV is so defective as to be unusable

Column V

1.
2.
3. ἄ]-
4. [μεινον γ]ὰρ ἁπλῶς ἀ-
5. φθάρτους [ἦν] τὰς ψυ-
6. χὰς καθ' ἑαυτὰς ποι-
7. εῖν καὶ μὴ εἰς μα-
8. κρὸν ἐνβαλεῖν αὐτὰ[ς]
9. περίπλουν, ἵνα σου τὸ
10. πανέσχατον σεμνό-
11. τερον ὑπῆρχε τὸ ψεῦσ-
12. μα. _ ἢ σοὶ μέν, Ἐνπε-
13. δόκλεις, ἀπιστήσομε[ν]
14. τὰς μεταβάσεις τα[ύ]τας"]

Column I

Empedocles took his doctrine on these matters from Pythagoras[6] … [about ten lines missing, that is, 2 $\frac{1}{2}$ times the amount of text preserved in this column]

Column II

… he says that the souls migrate from body to body after they are first destroyed and that this happens *ad infinitum*, as though someone won't say to him, "Empedocles, so if souls can persist on their own and … not to drag them off into an animal nature and transfer them for this reason, what is the meaning of your

Column III

transmigration? For in the intervening time, in which they [the souls] experience transmigration, which punctuates animal nature, they will be utterly disrupted. But if they are in no way able to persist without a body, why do you bother yourself – or rather, bother *them*,[7] dragging

6 Only the last three letters of the name are legible on the stone, but the restoration seems certain, esp. in light of fr. 129 DK and D.L. 8.56.

7 See below for the significance of this apparently ironic suggestion of an unintended cruelty to the soul of such an animal.

them off and transferrring them into one animal after another, especially considering …

Column IV is totally missing

Column V
For it would be better to make the souls unqualifiedly indestructible on their own and not to throw them into a long circuitous journey, where in the end your phony story became more imposing. Or, Empedocles, shall we instead refuse to believe you about these transmigrations?

After this fragment, Diogenes went back to the Stoics and on to Democritus in fr. 43, but the further progress of the argument may be set aside for now.

What can we make of this polemic? What does it tell us about Diogenes and what does it tell us about Empedocles?

First, Diogenes' argument presupposes that the transmigrating soul which moves from body to body – that is, the entity which Diogenes is interested in throughout his critique – is what Empedocles refers to as a *daimôn*. This follows from the apparent allusion by Diogenes to fr. 115 DK line 11 (*embale*; cf. column IV line 8 *enbalein*). The entities which get tossed must be meant to be the same, and where Empedocles is speaking of *daimones* Diogenes is dealing with souls. It also follows, I think, from the identification of Empedocles himself in the first person singular with these *daimones* ("I too am now one of these, an exile from the gods and a wanderer"). That is, the subject of transmigration in Empedocles is the "I" and a *daimôn* and this is what Diogenes identifies as a *psychê*. As Oliver Primavesi has recently argued,[8] and as is apparent from the direct quotations of Empedocles which survive, there is no evidence that Empedocles ever referred to his migrating identity-bearer as a *psychê*.[9] If not earlier, then at least in Plato we find the strong and restrictive identification of this identity bearer with a *psychê* and this eventually becomes a fixed feature of the ancient tradition. The Stoic habit of using 'soul' to refer par excellence to the commanding power in the soul (*hê-*

8 Primavesi 2008. See also Primavesi 2006.

9 On the other hand, neither does he use the term ψυχή to refer to the harmony-like amalgam of the four roots which Aristotle, for example, treats as Empedoclean soul in *de An.* book I.

gemonikon)[10] respects this tendency. In Latin the trend continues, with the enriching complication that *animus* and *anima* are both available for use, so that some disambiguation of soul in the sense of moral intellectual personality (*animus*) and soul in the sense of life force (*anima*) is possible; this we see in Lucretius, in Cicero and in Seneca.

Empedocles seems to have used the word *psychê* for life force alone.[11] It is as certain as such things can be that Diogenes includes Empedocles' theory of transmigration in his discussion of *psychê* because of the assimilation of Empedocles to the tradition, probably beginning with Pythagoras, of referring to the bearer of identity across different embodiments as a *psychê*. This early tradition treated the *psychê* as a subject of transmigration to other animal species – Xenophanes lampoons this no doubt Pythagorean idea in fragment 7 (DK = D.L. 8.36).[12] Much of the rest of the evidence for the early Pythagoreans runs some risk of such contamination from the later tradition, but this critique seems to secure the notion as being known in sixth century Ionia, at least. Similarly, it is obvious that Heraclitus made the term into a kind of focus for moral accountability (anticipating the Socratic change that so influenced Plato).[13] But nevertheless this was not something Empedocles accepted from or shared with his Ionian predecessors, at least not on the direct evidence of the poem as we now can reconstruct it.

And this tells us one thing, at least, about Diogenes: that he was in this respect a captive of his tradition. Although he must have had access to Empedocles' poetry and attended to its details (as the verbal echo of fr. 115 shows), he saw it exclusively through this assimilationist tradition. But that was already very likely, just given the ubiquity of the tendency to group together Pythagoreans, Platonists, and their various followers (Empedocles and Orphics with Pythagoras; the Stoics and Aristotle with Platonists – though Zeno of Citium is credited at Diogenes Laërtius 7.4 with a work entitled *Pythagorean matters*, so it is possible

10 Note that the term ψυχή is used in the discussion of the survival of the soul (of the sage, as Chrysippus held, or of all rational agents, according to Cleanthes), while it is clear that only the rational part (ἡγεμονικόν) actually remains coherent after death. See *SVF* 2.809–822, esp. 809 = Eusebius, *PE* 15.20.6 = LS 53W, 810 = Aëtius 4.7.3, 811 = D.L. 7.157. See also Long 1982, esp. 40–41 and 52.

11 If he used the word at all. Picot (2004, 2005, 2006) has argued that fr. 138 DK is not Empedoclean.

12 Cf. Herodotus 2.123, though the thinkers referred to there are not named.

13 See Nussbaum 1972.

that Stoics entered the amalgam by two routes).[14] This tendency is visible even in our shattered fragments of the inscription, since the Stoics seem to be dealt with primarily as philosophers who started from a broadly Platonic position but ruined it by ill-considered and under-motivated innovations, a view of the Stoic contribution to the issue that might well have been welcomed by Antiochus of Ascalon.

Is this blending together of various schools and viewpoints typical of Epicurean critics? To some extent we see a similar approach in the nameless critique mounted by Lucretius and it seems to me likely enough that Epicureans great and petty may well have taken the broad brush in hand when it came to defending their school against critics who for their part seldom troubled themselves to develop a thorough understanding of the Epicurean theory they were rejecting. And the tendency to assimilate Pythagorean (including Empedocles on many issues), Platonist, and Stoic positions into a single blend was common enough in the Imperial period even outside Epicurean polemics. So what we learn about Diogenes on this point is limited though not unimportant: he was typical of his day.

A more significant question is whether intellectual harm was done by this kind of blending. Does it matter, in other words, that Empedocles used a different *word* for the transmigrating bearer of identity than did Plato and the critics? And that his critics attacked his views under the label *psychê* rather than *daimôn*. In itself, one might think that it does not, at least not if one stays at a sufficiently general level in the articulation of the theory and in the criticism of it. For instance, if the key issue under attack turns on problems with the continuity of personal identity across different lives, then whether the bearer of that identity is called a *daimôn* or a *psychê* probably matters little, certainly less than the question whether this identity bearer is material or not.

However, there are two related issues we can raise which do make the assimilation of *daimôn* to *psychê* significant. First, if Primavesi is right to suggest that the *daimôn* whose wanderings are described in Empedoclean poetry is not in fact the sort of thing referred to elsewhere as a soul, if it is in fact a god rather than a normal human identity and if it is a wholly distinct kind of entity from ordinary humans, then the en-

14 At Aëtius 1.8.2 = *SVF* 2.1101 the doxographer groups together Thales, Pythagoras, Plato and the Stoics on the topic of souls and daimons. Similarly, Plutarch at *De def.* 419a = *SVF* 2.1104 Empedocles, Plato, Xenocrates, Chrysippus *and Democritus* are grouped together as believing in bad daimons.

tire scenario of transmigration might turn out to be of relatively little significance for the moral prospects of ordinary humans. The gods who walk among us face their own challenges in the moral realm, their own fate and their own opportunities. But on this understanding of what Empedoclean transmigration theory is about, it does not touch on the fate of every man. The issue, then, would be symbolic theology rather than human ethics and eschatology. Yet to treat the transmigrator as a *soul* is just to assert that this is a theory that touches us all, that this is a general, human issue being preached with general moral/pedagogical intent. Thus the assimilation, for which Diogenes is not, of course, personally responsible, would make quite a difference to our understanding of the philosophical situation. If Empedocles' transmigrating bearer of identity is not a feature of human lives in general, then the assimilation of Empedocles to the Platonic and post-Platonic amalgam does a fundamental disservice to history.

The other aspect of this difference concerns the nature of the soul. A *psychê* for Epicureans, as for Aristotle and for Stoics too, for that matter, is intimately interdependent with the body – I am referring to what I called above the 'essential interaction' model. Whether the soul is a special kind of matter (atomic or pneumatic) or a special kind of formal/functional structure, soul and body are reciprocally dependent and correlative entities. It is this foundation that is taken for granted by Aristotle in his attack on the Pythagoreans in book I of *De anima* (407b) and on which Lucretius bases many of his arguments in book III and that Diogenes uses repeatedly in our fragmentary text. But if (as on the contingent visitor model) the transmigrating entity is so radically different from the body it enters as the Platonic transmigrating *psychê* sometimes seems to be and as the Empedoclean *daimôn* properly interpreted must have been, then arguments based on the unargued assumption of a deep and intimate causal interaction of soul and body will fail on the grounds of *ignoratio elenchi*. If the naked souls of Plato's *Gorgias* are even imaginable (as they would not be for Aristotle, the Epicureans or any Stoic except possibly Seneca (as far as I can see), if the 'I' of Empedoclean transmigration is a radically different kind of entity (whether a *daimôn* or not) who puts on a body like an alien robe of flesh (fr. 126 DK) or like the cloak of the weaver in Plato's *Phaedo*, then all those arguments based on the assumption that the soul which does the wandering is somehow an essential part of a body/soul compound rather than a contingent inhabitant of something alien to it must fail. If that is what

transmigration is like, then Diogenes, like so many other critics in antiquity and beyond, is simply fighting on the wrong battlefield.

And this is, in fact, what I believe to be the case. Theories of the underlying metaphysics of body/soul relations come in two flavours: interactionist (the essential interaction model) and starkly dualist (the contingent visitor model). Arguments from one side of this divide against the other are pointless unless they address the metaphysical issue – and once you have shown that your opponent has the metaphysics wrong then there should be little need for further argument. That is why Aristotle comes off so well in his critique of transmigration in book one of *De anima* (407b). And that is also why, I think, that the only really interesting arguments about transmigration as such are the ones which turn fundamentally on the question of the continuity of personal identity, arguments which I have recently addressed elsewhere.[15]

Hence I would like to close with a quick consideration of where Diogenes stands from this point of view. If we hold that Empedocles' transmigrating identity (whether it is something which all humans have or is a rare form of special divinity which Empedocles, Pythagoras and a few others might share) is a non-interactionist soul, as it was surely meant to be, then do Diogenes' arguments have any impact on him? Or do any of Diogenes' arguments go deep enough to challenge in a serious way the non-interactionist soul itself? Let us look again at what remains of the argument in Diogenes' text, focussing especially on a point made in columns II and III:

> … he says that the souls migrate from body to body after they are first destroyed and that this happens *ad infinitum*, as though someone won't say to him, 'Empedocles, so if souls can persist on their own and … not to drag them off into an animal nature and transfer them for this reason, what is the meaning of your transmigration?[16] For in the intervening time, in which they [the souls] experience transmigration, which punctuates animal nature,[17] they will be utterly disrupted. But if they are in no way able to persist without a body, why do you bother yourself – or rather, bother *them*, dragging them off and transferrring them into one animal after another, especially considering …'

The feature of this fragment which most interests us here is the status of the unembodied 'soul'. For it was clear in column II that the souls have a contingent visitor status with regard to the bodies of various animals.

15 Inwood 2006.

16 τί σοι δύναται ἡ μετάβασις;

17 ζῴου φύσιν [δι]έχον.

And it is clear too that Diogenes thinks that Empedocles is committed to the view that such a soul can exist on its own (that is, while not embodied), so much so that he can demand of Empedocles why he would bother to have such independently existing souls embodied at all, let alone repeatedly and variously embodied. Despite the uncertainties about the exact text here, the time between embodiments is clearly mentioned in column III as the "intervening time … which punctuates animal nature." If I understand the meaning of the reconstructed text here (*zôiou physin* [*di*]*echon*), it follows that in Diogenes' view the soul is not in possession of an animal nature when it is between bodies. That may well not disturb Empedocles (whose wandering identity has been a bush as well as a bird and a beast – and we have no way of telling whether he would think that a long-lived god should be thought to have an animal nature) but it is apparently taken to be an imposing objection, perhaps because as a non-animal the disembodied soul would no longer have any particular fitness to inhabit the body that it will soon inhabit (we should perhaps think back to the arguments of Lucretius about the fitness of souls to particular bodily forms). For an essential-interaction theorist, this is a serious objection; but it isn't clear that this should be a problem for anyone else.

Similarly, the fact that this discontinuity would cause complete upset (*tarachê*) to the soul is a drawback from the Epicurean perspective, since it means that the bearer of our identity (as Empedocles would see it) is doomed to periodic upset of the kind that Epicureans most avoid – why set up a theory which guarantees that kind of outcome? It is likely, in fact, that this column contained a dilemmatic argument leading inexorably to this kind of conclusion. For the commitment to independent existence between embodiments was put hypothetically at column II lines 8–10 and at column III lines 6–8 the opposite hypothesis is considered. If, Diogenes says, the soul cannot persist on its own without a body, why disturb it with clearly unnecessary embodiments which could only be seen as a form of 'cruelty' to living things that would be most embarrassing to someone like Empedocles. The Greek phrase here is *pragmata parecheis*, the same phrase used of the gods in *Principal Doctrine* I. Further, the imposition of this theoretical requirement by Empedocles is made to look even more misguided when Diogenes claims that he would be causing *himself* trouble as well! (And of course, if Diogenes knew that for Empedocles the *daimôn* who suffered such confusion and grief was actually a *god*, then he would have expressed even more

outrage – there could be no greater affront to an Epicurean loyalist than a theory which inflicted needless *tarachê* on a god!)

Another interesting feature of Diogenes' argument is harder to interpret fully, but warrants at least passing attention. As the reference – a challenge surely – to unqualified indestructibility (*haplôs aphtharton*) shows, Diogenes here is respecting in some way the charge made against Stoics in fragment 39, that their conception of immortality was half-hearted. The Stoics allowed souls to survive separation from the body, but not forever, since the next conflagration will be the end even of the souls of the wise. And Empedocles allows souls to survive too, but (most cruelly) makes their immortality meaningless (to Diogenes' way of thinking) by forcing them back into bodies, that is, making them 'mortal' again. Diogenes' bag of argumentative techniques clearly included a *topos* based on a challenge to his opponents' conception of immortality and he demands of them all either that they go the whole way and postulate a deathless and happy soul or that they forestall the criticism by simply admitting that the soul perishes along with the animal as a whole when it parts from the body.

So the argument against Empedoclean transmigration advanced here is dilemmatic (either souls persist as such in their intercorporeal phase or they do not: either way there is unnecessary upset produced *by the theory*); but it is also completely dependent on Epicurean doctrines and principles – including the preference for avoiding upset and the metaphilosophical principle that adoption of a theory that is bound to generate upset is irrational and a violation of the basic ethical criteria of the system. But it is not at all clear why a non-Epicurean should be deterred by either of these considerations. Certainly these objections need have had no weight with Empedocles himself, who is prepared to accept that the entity which transmigrates must weep and wail when it comes into this world (fr. 118 DK) and can tolerate discontinuities in our animal nature without inconsistency.

I must, then, close with the admission that the critique of Empedocles by Diogenes teaches us next to nothing about Empedocles' own theory, though grappling with the critique does bring certain features of his theory to the fore in our minds. It does – and this is not surprising, although it is in fact quite interesting – confirm and round out for us some fascinating features of later Epicurean argument and doctrine. And that, though a small result, is better than nothing.

Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality

Anthony A. Long

Heraclitus made remarkable contributions to the *idea* and the ideal of rationality. In particular, he prefigured many of the distinctive ways by which Plato and subsequent Greek philosophers conceptualized this cardinal notion. These are the two propositions I intend to substantiate in my paper. No one, I presume, needs to be persuaded that Heraclitus' *logos* involves rationality in some sense or senses of that word.[1] The interest of the inquiry turns entirely on what Heraclitus himself was seeking to express with the term *logos* and on why, in recounting his own *logos*, he uses such words as *metron*, *nomos*, *harmoniê*, *kosmos, dikê,*

This paper began its life as a contribution to the discussions of Heraclitus which took place in the summer of 2005 at Kusadasi as part of the *Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*, organized by Apostolos Pierris. I am most grateful for his invitation to participate and also to Dorothea Frede for giving me the further opportunity to present my views at the Hamburg conference on *Leib und Seele in der antiken Philosophie*. I thank the conference participants for their responses and also Andrea Nightingale and Chiara Robbiano, who sent me written comments on the paper. A version of it is also due to appear in the proceedings of the *Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*, edited by Apostolos Pierris.

1 I intend this generalization to encompass both the minimalist interpretations of *logos,* favoured by West 1971, 124–129, and Barnes 1981, 59 (for whom *logos* is simply Heraclitus' account, without metaphysical and theological connotations) and interpretations represented by Kirk 1962, 65–71, 188–189, which take the term's referents to include divine law. I side with Kirk (see Long 1996a, 47–51) in thinking that Heraclitus adumbrated the Stoic conception of a universal causal principle, which is not to say that he anticipated their notion of a benevolently designing and ruling deity. Actually, even Barnes (ad loc.) allows that Heraclitus B 1 "makes it clear that his 'account' must include or embody something like a general 'law of nature'". From the copious literature, I select the following as particularly helpful programmatic statements concerning the Heraclitean *logos:* Kahn 1979, 102, "rationality as a phenomenal property manifested in intelligent behaviour", and Hussey 1999, 93, who says of the "authority that the *logos* enjoys … It can be none other than the impersonal kind of authority that is intrinsic to *reason* or *rationality*". See also Dilcher 1995 ch. 2.

gnômê, sôphrosynê, xynos, and *homologein*;[2] for I assume that Heraclitus, rather than invoking any pre-existing concept of rationality connoted by the word *logos*, found himself largely in the process of discovering that very thing. This is not to say that he created it from nothing. He had available to him, as we see from the inherent meanings of *logos*, such concepts as meaningful discourse, account, ratio, and reckoning; and he also had available, as we see from the other Greek terms I have listed, such further concepts as measure, proportion, balance, law, structure, order, arrangement, judgment, plan, moderation, commonality, and coherence. His *logos* is or has or bespeaks all of these notions, and accordingly it comprises much that we moderns associate with rationality. My thesis, in essence, is that Heraclitus discovered an idea and ideal of rationality by incorporating such notions in his *logos*, something that no one, to the best of our knowledge, had done before.

If there is a single term that captures the essence of rationality, as Heraclitus conceived of it, we should opt for the word *metron*, measure. Heraclitus' focus on measure, and on the conceptual relations and implications of "measure", whether for cosmology or mind or ethics, was his most salient contribution to providing an *explicit* formulation of rationality. I emphasize explicit, to avoid giving the impression that I take Greeks before Heraclitus to have implicitly lacked rationality or rational practices. The metrical form and structure of Homeric epic, Hesiod's catalogues of divine genealogy, social practices for settling disputes by means of witnesses and the citation of evidence, the political convention of making speeches *pro* and *contra*, counting and measuring – all of these, like human language as such, are implicit manifestations of rationality. Long before Heraclitus, too, the Greeks had an intuitive understanding that behaviour is normative (*sôphronein*) precisely to the extent that it is *sensible* or *moderate* or *orderly* (*kata kosmon* or *kata moiran*). What Heraclitus discovered, so I propose, was not how to make all of this explicit, but how to articulate rationality in terms of measured or proportional processes both in (what we would call) non-animate nature (including, specifically, the unity of opposites) and also in analogous discourse, mental disposition, and day-to-day conduct.

2 To which one could add *taxis* if DK 22 A5 line 15 (fr. xliiiB Kahn), derived from Theophrastus, was a word Heraclitus, following Anaximander, applied to the temporal determinacy of cosmic changes. See below, p. 92, for Plato's use of the same word at *Gorgias* 503e ff.

Notice, too, that what I am attributing to Heraclitus is *an idea*, not a complete account, much less an analysis, of rationality. Rationality comprises much more than we find in Heraclitus, including, for instance, formal proof, rules of logic, or the best means to achieve a given end. It also involves procedures, such as reductionism and economy of explanation, which he uses but which are probably not presupposed by his explicit interest in measure and proportion. Heraclitus' conceptualization of rationality, nevertheless, had a profound influence on Greek philosophy.[3] It also articulated and helped to propagate the pre-philosophical notion that order and moderation are essential to the proper functioning of things, whether human or divine.

In order to make the case for Heraclitus' seminal contribution to the idea of rationality, I adopt a three dimensional methodology. Of prime importance, obviously, are the conceptual connexions Heraclitus invites us to make between the terms *metron*, *nomos*, and so forth, that figure in his most suggestive statements. However, I shall not start from his own text because any progress we can make in understanding Heraclitus' idea of rationality requires us to situate that idea within his cultural context. Which brings me to the other two dimensions of my methodology.

When we do the history of philosophy, we generally proceed by asking how a given thinker positions himself in relation to his predecessors, following the forward arrow of time. Heraclitus himself, moreover, requires us to do this because he alludes so pointedly and critically to the older authorities Homer, Hesiod, Pythagoras, Hecataeus, and Xenophanes.[4] He must suppose that these authorities have failed to grasp and live up to his idea(l) of rationality, which does not imply, of course, that he has failed to learn from them or could have thought as he does without them. Hence a further dimension of my inquiry will involve us in asking what we can learn about this idea by viewing it against the background of earlier Greek thought. Important though this background is, what we can learn from it is severely limited by the huge gaps in our knowledge. What, for instance, was it about Pythagoras that irked Heraclitus so much? If Pythagoras had the interests in musical

3 Plato, Aristotle, and Stoics frequently signify the normative sense of rationality with the expression *orthos logos*. Translators typically render this phrase by "right reason" or "correct rule", but they would do better, in my opinion, to opt for "correct ratio" or "right proportion", in line with what I take to be Heraclitus' seminal conception of rationality.

4 B 17, 40, 42, 57, 67.

ratios attributed to him by the later tradition, Heraclitus should, it would seem, have counted him an important ally in his own pursuit of rationality and cosmic harmony. Thus Kahn (1979, 204) suggests that Heraclitus' conception of cosmic order in terms of *logos* and *harmoniê* should be seen as a generalization of the Pythagorean notion of musical ratios. Maybe so. But I find this suggestion hard to reconcile with Heraclitus' polemic against Pythagoras as "the prince of swindlers" (B 81).

It is tempting, on the other hand, to think that Anaximander escaped Heraclitus' censure precisely because the latter sympathized with some of his Milesian predecessor's ideas. The two thinkers shared an interest in measurement, balance, and cosmic justice.[5] All of these notions are fundamental components of Heraclitean rationality. A complete papyrus of Anaximander's book might show us even greater lexical and conceptual affinity to Heraclitus than we are able to state from our meagre documentation. But one thing I very much doubt that it would reveal is Anaximander's interest in human psychology, ethics, and politics.[6] We have every reason to suppose that Anaximander, like his fellow Milesians, was primarily a cosmologist, albeit one whose interests were broad enough to include the origins of life and also geography. Heraclitus had the much more complex ambition of integrating cosmology with (what we would call) ethics, psychology, epistemology and politics.[7] It is that integration, so I think, that makes him such a seminal figure for understanding the distinctive evolution of rationality in subsequent Greek philosophy.

This observation brings me to the third dimension of my methodology. Rather than working from Heraclitus' own words or from his relation to his predecessors, I want initially to study his idea of rationality through what I take to be its afterlife. An obvious way to do that would take us forward to the Stoics, who drew so much inspiration from re-

5 Should we detect an implicit criticism of Anaximander in B 80 where Heraclitus identifies justice with strife? Hussey 1999, 110 n. 5, takes Heraclitus to be making an implicit "correction" of Anaximander here, but he also (89) thinks it "may be significant that Heraclitus does not attack any of the Milesians by name".

6 For a very different view of Anaximander's primary interests, see Naddaf 2005, 92–112, whose highly political interpretation of Anaximander is hardly grounded in any firm evidence.

7 Hence, I take it, the doxographical claim (D.L. 9.5) that his discourse *On nature* treated three subjects – the universe, politics, and theology.

flection on Heraclitus. As I have argued elsewhere, they interpreted Heraclitus with great skill and insight.[8] In the Stoic conception of a causally coherent world, pervaded and guided by the divine and fiery *logos* (of which we human beings are integral parts), the resonance of Heraclitus is obvious, as it also is in the Stoic project of a "life in agreement with nature". In this paper, rather than looking to the Stoics, I propose to approach Heraclitus from basic constituents of rationality as conceptualized by Plato. It is Plato, I will argue, who retrospectively provides us with the best conceptual threads, so to speak, for tracing and stitching together the disparate components of Heraclitean rationality.

Plato and Heraclitus on *sôphrosynê* and measure

When scholars pair Plato and Heraclitus, they generally do so to contrast them. "For Plato", writes Kahn (1979, 4), "Heraclitus is the theorist of universal flux". This is quite right as a report on Plato's statements about Heraclitus in the *Cratylus* and *Theaetetus*. According to those dialogues, Heraclitean flux excludes knowledge. I do not doubt that Plato interpreted Heraclitus accordingly, as Aristotle says (*Metaph*. 1, 987a32–4), and that it was Plato's interpretation of Heraclitean flux as the condition of phenomena that strongly motivated his theory of changeless Forms. In addition, I believe, like many scholars, that the reading of Heraclitus as essentially a flux theorist who excluded all knowledge is quite mistaken.[9] Why, then, do I turn to Plato, to elucidate Heraclitus' idea of rationality?

I do so not because I take Plato to have read Heraclitus directly as a theorist of rationality, in the way that I shall advocate. My strategy, rather, is to look to Plato for an idea of rationality that seems too strikingly similar to what I find in Heraclitus to be accidental. Has Heraclitus, then, influenced Plato after all? I do not know. Perhaps so, or perhaps it is rather the case that Heraclitus has influenced the intellectual climate in which Plato found himself. What matters, so far as I am concerned, is not Plato's actual interpretation of Heraclitus or the direct influence of

8 Long 1996b, which is a revised version of a paper first published in the Greek journal *Philosophia* 5/6 (1975/1976), 132–153.

9 See Long 1992b for a detailed defence of this view.

Heraclitus on Plato, but the congruity of two great minds operating in more or less the same cultural milieu.[10]

According to B 112 Heraclitus identified the "greatest excellence" (*aretê*) and wisdom with *sôphrosynê*.[11] Keeping that statement in mind, let us turn to Plato *Gorgias* 507e6–508a8. The context is Socrates' refutation of Callicles' undiscriminating hedonism. Here is a summary of his immediately preceding argument (503d-507c):

1. Every craftsman imposes organization (*taxis*) and order (*kosmos*) on the materials with which he works.
2. As with artefacts, so too with bodies and souls.
3. The name for organization and order in the soul is *nomos*, which condition is equivalent to justice and *sôphrosynê*.
4. In fact the excellence of anything is a function of *taxis* and *kosmos*.
5. Therefore it is the *sôphrôn* soul that is excellent.

Having proved that psychic excellence consists in order and *sôphrosynê*, Socrates continues:

> The wise say, Callicles, that heaven and earth and gods and humans, are bound together by community and friendship and order and moderation and justice. That is why they call this universe order, and not disorder and immoderation … I think you are not applying your mind to these things, but are failing to see that geometrical equality [or "proportion"] has great power among both gods and humans. You think you should practise *getting more* (*pleonexia*) because you neglect geometry.
>
> φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν … οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις … ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

In this remarkable passage Plato invokes cosmic order as a universal binding force, glossing that force as community, friendship, order, *sôphrosynê,* and justice, and finally, as geometrical equality or proportion. He also exploits a pun, in the manner of Heraclitus, on *kosmos* and *kosmios*. Echoes of Heraclitus are unmistakable, not only in the shared terminology, including the shared reproach concerning lack

10 See Wardy 2002, who argues that Plato makes consistently positive use of Heraclitean perspectives in the *Symposium*.

11 Cited by Stobaeus 3.1.178. Doubts about the authenticity of this fragment are well answered by Kahn 1979, 120.

of understanding (Heraclitus B 1 *lanthanei*; Plato *lelêthen*), but most importantly in the macrocosm/microcosm analogy. I am thinking particularly of B 114:

> Those who speak with intelligence must rely on what is common to all things [*xynos*, implying the commonality of *nomos*] as a city relies on its law, and still more resolutely; for all human laws are nourished by one law, the divine one. For it has all the power it wants, and suffices and more than suffices for all.
>
> ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Just like Plato's Socrates in the *Gorgias*, Heraclitus grounds his ethics in a cosmological model, treating the world order itself as just or law-governed. He does not use the phrase "geometrical equality" in the extant fragments, but proportionality is central to his conception of the balance that governs natural processes. He insists (B 94) that justice governs the *measured* behaviour of the sun. And, just as Socrates stresses the power of geometrical equality, so Heraclitus emphasizes the universal control exercised by divine law. We shall hardly go wrong if we connect his grounds for the excellence of *sôphrosynê* with the thought, which Socrates advances here, that appropriate human norms are validated by their correspondence to the cosmic order.

Commentators on the *Gorgias* often look to Pythagoreanism as Plato's inspiration in this passage. I do not exclude that as part of the background. Plato is often indebted to multiple predecessors. In this context, with its allusion to cosmic friendship and community, Empedocles naturally comes to mind. But I am encouraged that Terence Irwin also refers to Heraclitus B 114 in his commentary on the *Gorgias* passage (1979, 226), where he observes that Plato's "interest may be no more in Pythagoreanism than in Presocratic theory in general". Heraclitus is the first Presocratic who quite certainly used the word *kosmos* in reference to the universe (B 30). There is good reason to credit him with being the prime mover of many of the ideas that Plato presents here.[12]

12 With *Grg.* 492e10–493a3 (Plato's citation of Euripides, "Who knows if living is being dead, and being dead is living?" and the *sôma/sêma* identification), cf. Sextus Empiricus, *PH* 3.230, who attributes something very similar to Heraclitus, as noted by Dodds in his edition ad loc.

What may we infer from the Gorgias concerning Plato's idea of rationality? Socrates in the dialogue has argued that injustice presupposes ignorance about one's own good because injustice involves a disorderly and uncontrolled self; a self that is to flourish, on this view, needs to be regulated and duly proportioned. By appealing to geometrical equality and connecting it with *sophrôsynê*, Plato implies (1) that *sophrôsynê* consists in a measured, balanced, and moderated mentality; (2) that that mentality is the essential condition of happiness; and (3) that it is equivalent to wisdom and the application of intelligence. Thus the *Gorgias* adumbrates the great teaching programme of the *Republic* whose would-be guardians need mathematical training in order to facilitate the rule of reason over their lives and those of their fellow citizens.

In this mathematical agenda Plato went far beyond anything proposed by Heraclitus. Yet, we may wonder what it was that authorized Plato to suppose that mathematics has an intrinsic connexion with morality.[13] Outside the Greek context this connexion is likely to appear quite bizarre. What did these two domains (so different from one another from our modern perspective) have in common, in Plato's eyes? The answer suggested in numerous Platonic contexts is proportion or measure.

In the myth of divine judgment with which Plato concludes the *Gorgias*, Socrates offers a graphic description of a tyrant's soul (524e):

> [The divine judge] saw nothing healthy in the soul, but that it was … filled with scars from false oaths and injustice … and everything crooked from lying and deception, and nothing straight, from being reared without *truth*. And he saw that, from power and luxury and excess and failure to control actions, this soul was brimming over with *disproportion* and ugliness.
>
> … κατεῖδεν οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ … οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικίας … καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι· καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν.

We are so accustomed to Plato's pairing of truth and beauty that it is tempting to accept this association without reflecting on its conceptual assumptions. Yet once one thinks about it, the question of its meaning clamours for elucidation. Truth in the sense of mere fact is often ugly. What makes truth beautiful, according to the passage I have just quoted, is to be sought from the following cluster of ideas – health, honesty, jus-

13 See Burnyeat 2000 for brilliant suggestions in response to this question.

tice, moderation, straightness, control, and proportion. The truth of something, according to this model, is normative. Just as lying falls outside the norms of proper discourse, so truth also characterizes the way something should actually be if it is functioning optimally where the condition of functioning optimally is balance, straightness, and proper proportion. Hence Plato's liking for musical and mathematical illustrations of truth. A harmonious sound is true to the relevant ratios of the tetrachord. A well-constructed square is true to the principle that its four sides are equal and subtend four right angles.

The beauty of truth, then, is a highly theoretical notion, grounded on ideas of symmetry and balance. This notion, as we see in the *Gorgias*, enables Plato to represent a tyrannnical soul as devoid of truth precisely because such a soul is unbalanced, given to excess, and therefore ugly. Such a soul fails to impose a proper ratio on itself and its actions. Like irrationals in mathematics, which defy whole number ratio relationships, a disorderly soul is irrational, and irrational by virtue of its lack of proportion.

Accordingly, when Plato talks about the beauty of truth he is not saying that the content of any true statement (or fact) must be beautiful. The beauty of truth picks out the relation that anything with a purchase on truth (whether a soul or an action or a statement) has to the norms of straightness and proper proportion. Hence we can see why Plato could regard truth telling itself as beautiful, in as much as it corresponds and coheres with what is the case.

There is much more one could say about Plato's conceptualization of rationality in terms of measure and proportion. This cluster of ideas is especially prominent in the *Philebus*, where it is measure that heads the classification of goods (66a). But, I think I have said enough here to provide a Platonic perspective or retrospective on Heraclitus. Let us return with some detail to Heraclitus B 112:

> *Sôphronein* is the greatest virtue and wisdom: to speak and do things that are true, understanding them in accordance with their nature.
>
> σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

Like Kahn (1979, ad loc.), I punctuate the fragment after σοφίη, thus making the entire text a comment on good sense or practical wisdom, which is how we may gloss *sôphronein*. This punctuation, rather than the placing of a comma after μεγίστη, suits the sense and rhythm of the passage, with its division into three cola. The last colon, "understanding [sc.

true] things in accordance with their nature", echoes Heraclitus' programmatic statements in B 1, where he presents himself as the spokesman of nature's *logos,* setting forth an account of the way things are.[14] His audience, as he regretfully says there, continually fail to heed his account, because they retreat into their private worlds. Here, in B 112, he asks us to take the message of B 1 to constitute the essence of *sôphronein*, glossing that virtue as speaking and doing things that are true.

What does Heraclitus mean by "*doing* things that are true"? Kahn (1979, 122) puzzles over this curious and seemingly unparalleled expression. He suggests that Heraclitus wants to say that "the man whose thinking is sound will not hide the truth but signify it in his actions as in his words". This suggestion does not go far enough, in my opinion. Taking our lead from Plato, we shall hardly go wrong if we endow Heraclitus' *alêthea* with connotations of straightness, balance, and due proportion. Thus his "truths", as the context of B 112 requires, are norms of properly measured action as much as they are norms of thought and speech.

Plato regularly couples "balanced" (*metrios*) with such commendatory words as *sôphrôn*, *kalos*, *katharos*, *aristos*, and *bebaios*.[15] In the *Republic* (3, 412a5) the most musical and harmonious person is the one who best combines physical and musical education and applies them to his soul in the most measured way (*metriôtata*). The mark of an unmusical and unshapely soul is *ametria* (6, 486d5). These contexts are in line with the passage I already discussed from the *Gorgias*, but the *Republic* proposes still more precise connexions between rationality and balance or proportion.

Reviewing the newly formulated community, Socrates invites his interlocutors to agree that it could be called *sôphrôn* and "master of itself" if its better constituent rules over its worse one (4, 431b). He continues:

> You would also find especially among its children and women and slaves … a multitude of all kinds of desires and pleasures and pains … but simple and moderate ones, which are guided by *logismos* in association with intellect and correct opinion – these you would encounter only among a few people, ones with the best natural constitution and the best education.
>
> καὶ μὴν καὶ τάς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις … τὰς δέ γε

14 I fail to see why Kirk 1962, 390, characterizes B 112 as "a banal paraphrase".

15 E.g. *R.* 3, 399b8: σωφρόνως τε καὶ μετρίως; 5, 466b6: μέτριος καὶ βέβαιος καὶ ἄριστος; *Phd.* 86c2: καλῶς καὶ μετρίως; 108c3: καθαρῶς τε καὶ μετρίως.

> ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξῃ καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν.

Moderate or balanced emotions are the outcomes of reason's rule, or, to be more precise, the rule of calculation. We may translate *logismos* by reason or rationality, but, in doing so, we shall miss Plato's own insights if we overlook the mathematical connotations of the word. *Logismos* is the disposition or faculty in virtue of which a soul has the capacity to rule itself – that is to say, impose order and balance on its emotions and desires through subjecting them to appropriate calculation or measurement or proportion.

The same cluster of ideas recurs like a *Leitmotif* throughout the *Republic*. Truth, Socrates proposes, is akin to proportion (*emmetria*, 6, 486d7). Therefore, he infers, persons who are naturally suited to grasp the truths of reality (i. e. potential philosophers) require an *emmetros* mentality. In the dialogue's final book Socrates offers measuring, counting and weighing as the activities that correct optical and other illusions generated by the senses (10, 602d). These, he says, are the function of the soul's calculative (*logistikon*) part, which is its best part precisely because it puts its trust in measure and calculation.

The message of these passages can, of course, be amplified by reference to other parts of the Platonic corpus. In the *Protagoras* (356d-357d) Socrates proposes that it is the "measuring craft" (*metrêtikê technê*) which will prevent people from making mistakes in determining what is good for themselves, where goodness is construed as achieving a preponderance of pleasure over pain.[16] Similarly in the *Philebus* (55e) all true crafts require measure and such measuring methods as weighing and counting. The final Platonic passage I offer as retrospective to Heraclitus comes from the *Laws* (4, 715e7–716b5), where the Athenian Stranger, imagining himself addressing the colonists of the newly founded community, preaches to them as follows:

> God, so the ancient account tells us, holds the beginning, the end, and the middle of all beings and proceeds without deviation in his natural revolution. He is always accompanied by justice, who punishes those who forsake the divine law. One who intends to flourish sticks to justice and is compliant and well ordered, but the person puffed up by arrogance … who thinks he needs no ruler or guide … is abandoned by God … and utterly ruins himself, his household and his city.

16 Note also *Prt*. 326b on the educational need for εὐρυθμία and εὐαρμοστία, and *Phlb*. throughout, especially 25e, 26a, and 65a.

> ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας … ὡς οὔτε ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος … καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, … ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.

The moral of the story is that human beings should align themselves with God. How so?[17]

> There is only *one* way so to act, and only *one account* thereof, viz. the *ancient logos* that *like is friend to like*, provided that they conform to measure; things that do not conform to measure, on the other hand, are friend neither to themselves nor to those that do conform. For us it is God who must pre-eminently be the 'measure of all things', much more so than any human being', as they say [implicitly correcting Protagoras' celebrated dictum]. To become befriended to one of this sort, it is necessary to become as like to it as possible, and that means according to this *logos* that whoever of us is *sôphrôn* is God's friend, because such a one is like God.
>
> Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ. (716c1–716d2)

This passage is replete with intertextuality. It corrects Protagoras and it also strongly recalls Hesiod's Zeus whose rule over mortals in the *Works and Days* (256–85) is assisted by his daughter Justice and her inexorable attention to human conduct. But Plato is not simply parroting Hesiod. His divinity in this passage (as in book 10 of the *Laws*, the *Timaeus*, and the *Philebus*) is characterized in language that resonates with scientific overtones. Plato seems to identify divinity with the world's natural revolutions; and the idea of divinity as the principle of cosmic order is reinforced by the focus on measure. With all this leading on to characterization of the person who is *sôphrôn,* we are clearly within a conceptual context that can recall Heraclitus and his prescription to follow a divine law.[18]

17 *Ti.* 90c-d is similar in thought and expression; see Long 2003, 134–137.

18 Plato echoes Heraclitus linguistically as well as conceptually: note especially the repeated instances of *logos* and also κατὰ φύσιν and θεῖος νόμος. England [1921, ad loc.] on the authority of the scholiast and Eusebius, identifies Plato's ancient

The measures of Heraclitus

Plato, as we have seen, repeatedly spells out intrinsic connexions between measure or proportion, calculation, balance, law, intelligence and *sôphrosynê*. Heraclitus largely requires us to make those connexions for ourselves. I now pursue more of the relevant connexions, with Plato's cosmological passage from the *Laws* serving as a guideline.

We may start from unequivocal certainties. As envisioned by Heraclitus, the world is:

1. An everlasting process of the balanced, measured, and proportional changes of fire. (B 30)
2. The world, in its diurnal, seasonal, and annual cycle, is god. (B 67)
3. All things are steered by (divine) intellect. (B 41)
4. Cosmic order is an expression of divine justice. (B 94)

In these striking statements we see Heraclitus giving his own expression to the Platonic idea that cosmic order is a process and system of measure constituted by divinity. No less Platonically, he associates cosmic order and divinity with the principle of justice. What this signifies in both philosophers is a notion of "natural law", meaning that norms of conduct and retribution for misconduct are not simply human institutions but mandated by the structure of reality. Hence Heraclitus, just like Plato, finds it appropriate to apply propositions about the world's orderly structure to the human domain, as he does explicitly in

5. Human law is nurtured by divine law. (B 114)

or, as he does by implication in passages that emphasize the goodness of order, regularity and control, such as

6. One should fight for law as one does for a city wall. (B 44)
7. Of prime importance is the control of *hybris* (which is the opposite of *sôphrosynê*). (B 43)
8. Anger causes psychological damage. (B 85)
9. Justice seizing liars and false witnesses is inevitable. (B 28)

---

logos with an Orphic saying: 'Zeus is beginning, Zeus middle, and from Zeus are all things accomplished, Zeus foundation of earth and starry heaven'. Plato clearly had a hallowed saying in mind, but we should not assume that he cited it as being specifically Orphic. The sentiment that Zeus encompasses all things occurs in Greek tragedy (cf. Aeschylus., *Ag.* 160 ff., and Sophocles, *Tr.* 1278) and Heraclitus gives his own expression to it in B 67. As with *Gorgias* 503d ff., I do not claim that Plato had Heraclitus in mind here, but I see no reason to exclude that as a possibility.

10. *sôphrosynê* is the prime excellence and wisdom. (B 112)

I propose that we call all ten of these Heraclitean propositions "measures", trading on the multiple senses of the English word measure to signify the following range of meanings – (i) determinate quantity; (ii) proportion or ratio; (iii) moderation; (iv) limit; (v) rule or standard; and (vi) political or judicial decision.

Heraclitus has different words to signify these different senses of "measure" but we shall not go wrong if we privilege his recourse to the term *metron*. He applies this word to the world's constantly balanced changes (B 30), to the sun's due and regular behaviour (B 94), and, in its verbal form, to the equivalence in quantity of the change from sea water to earth and back again (B 31). These are instances of measure in the sense of (i) determinate quantity; (ii) proportion or ratio; and (iv) limit. For measure in the sense of (iii) moderation we have *sôphrosynê*; for (v) rule or standard *nomos*; and for (vi) judicial decision *dikê*.

Heraclitus' own words and their striking affinity to Platonic usage establish the cardinal importance of measure to the connexions he intuited between three fundamental domains: 1, the way the world is structured as a physical system; 2, the world's divine governance and governor; and 3, the norms of human conduct. Should we, then, use measure as our translation of the Heraclitean *logos?* At least one scholar has done so, but that translation, tempting though it is, does not capture Heraclitus' creative use of the term in his most programmatic passages.[19] He did not discover the importance of measure as a criterion for acting appropriately. That notion was already present in his culture. His great innovation was to take measure as the key to understanding structure, balance, and good order. Perhaps the best English word to translate his *logos* is rationale. As such, it incorporates the measures of language and thought, if these are deployed objectively in the interests of truth.

With this in mind, I now review Heraclitus' most important statement (B 1):

19 Kirk 1962, 39 finds "measure, the most common meaning, judged purely by statistical criteria in the extant fragments". Referring to Freeman 1956, 116, he writes "[She] has well stressed that the concept of measure is implicit in the Logos of Heraclitus", but rightly observes that it "makes but little sense to translate it thus in fr. 1", as Freeman does. Kirk himself favours "formula" for frs. 1, 2, and 50. Other translations he surveys include "word" (Burnet) "meaning of H's teaching" (Snell), "argument" (Verdenius), "account(ing)" (Minar).

> Of this rationale that is so always people are not in touch, both before hearing it and after they have first heard it.
>
> τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

I translate *axynetoi* by "not in touch" in order to register what I take to be Heraclitus' punning allusion to *xynos*, "common". His audience, as he says in B 2, lives in a private world, unheeding of the common *logos*. By calling it common, Heraclitus is saying that the *logos* is both publicly available and also objective; it is not his personal account, and his audience are to listen not to him but to it (B 50).[20] The objectivity of the *logos* is registered in its everlasting validity.

Heraclitus continues:

> For although all things come to pass in accordance with this rationale, human beings resemble those without experience even though they experience such words and deeds as I expound, when I distinguish each thing according to its nature and explain how it is.
>
> γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

The rationale that Heraclitus states equips him both to account for *all* happenings and to provide a taxonomy of particular things, and so explain their natures. With his insights into measure, proportion and balance as the key to understanding the world Heraclitus arrived at an idea of rationality that includes the following attributes – objectivity, impersonality, law-like authority, coherence, generality, intelligibility, and accountability. Also, by emphasizing the commonality of the *logos* and berating people for failing to heed it, Heraclitus implies that rationality is essential to an authentic and excellent human life – a life which one lives awake and fully cognizant of nature's rationale.

Did Heraclitus connect the measures that constitute the world's rationale with his ideas about the soul? Two fragments bear on this question:

> You would not discover the boundaries of the soul by going, traversing every route; so deep is the *logos* that it has.

20 The single ms. of Hippolytus (the source of B 50) was "unsure whether δόγματος or λόγου was correct in the quotation". So Kirk 1962, 66, who gives compelling reasons for accepting the latter reading.

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (B 45)

Soul has a self-increasing *logos*.

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. (B 115)

If, contrary to the first of these fragments, the soul were limited in its range, would it be capable in principle of understanding the structure of the everlasting Heraclitean world? What we seem to learn here and in the next fragment is that the soul is potentially boundless, which I take to mean unlimited in its capacity to measure, i.e., understand nature's rationale. The more the soul expands, as it were, the more it is capable of putting itself in touch with the common *logos*.[21]

Antecedent and contemporary ramifications

No more than Parmenides, Empedocles or even Plato, did Heraclitus express his revolutionary philosophy by coining new terminology. The idea of rationality that I have attributed to him draws on language which is as old as Homer and Hesiod, one or both of whom use the words *logos*, *metron*, *nomos*, *harmoniê*, *kosmos*, *dikê*, *sôphrôn*, and *xynos*. Heraclitus' originality is conceptual; it consists in his meanings and the contexts in which he uses these words. In the next part of this paper I give a short linguistic survey as background for viewing his innovations.

logos:
In its epic usage, *logos*, far from connoting rationality, pertains to discourse that is deceptive rather than true, as in the formula *haimylioi logoi*. Calypso tries to "soothe" Odysseus with such words (*Od*. 1.56), a usage that looks forward to the enchanting powers of *logos* advanced by Gorgias in the *Encomium of Helen*. Pindar, by contrast, tends to associate *logos* with such words as *alêthês*, and *ou pseudês*.[22] His usage suggests that, though *logos* has begun to acquire normative connotations, its truth or correctness needs to be specified as such, as in Herodotus 2.17.1

21 Cf. Kahn 1979, 130: "A *logos* so profound and limitless can scarcely be distinct from the universal *logos*, according to which all things come to pass".
22 E.g. Pi., *O*. 1.28, 4.21, 7.68, *P*. 1.68.

where *orthos logos* refers to the "correct reckoning" concerning the flooding of the Nile.[23]

The tally of *logos* in Presocratic philosophers other than Heraclitus is surprisingly meagre. Setting aside instances where the term means simply "what is said" or the familiar antithesis of *logos/ergon*, the only instances worth reporting are Parmenides B 7.5 κρῖναι λόγωι and Leucippus B2 οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης ("Nothing occurs at random but all things from *logos* and by necessity").[24] If this latter citation is authentic, it would represent the closest parallel to Heraclitus' conception of the world's *rationale* or determinate measure.

There seems to be no fifth-century parallel for Parmenides' instrumental dative.[25] In its context, the command "judge by *logos*" is intended to detach his audience from reliance on their senses. What they are to judge is the goddess's "contentious *elenchos*". Taking *elenchos* to mean "proof", it is tempting to interpret the command as the requirement to assess the goddess's argument by discussing it. Parmenides gives an extraordinary demonstration of rationality in action, so to speak. He offers nothing comparable to Heraclitus on the conceptual connexions between *logos*, *metron*, *sôphrosynê*, and so forth. The later Presocratics, according to our record, had still less to say.

metron:

The world of Homer and Hesiod conforms to measure. We may think, for instance, of the five scenes represented on the Shield of Achilles (*Il.* 18. 478 ff.), especially the first scene depicting earth, sea, and heavens, or the equidistance from earth of sky and Tartarus (*Theog.* 719). The expanse of the sea is actually conveyed by the word *metra* (e.g. *Op.* 648). As the world at large is a measured or balanced structure, so in the human domain the concept of measure or due proportion serves archaic thought as its principal ethical norm. Thus Hesiod tells his farmers to "preserve measures" (*metra phylassesthai*), glossing his in-

23 Guthrie 1962, 420–424, gives numerous examples of the usage of *logos*, but most of them, in the nature of the evidence, are from authors later than Heraclitus.

24 I discount instances of *logos* from ethical fragments attributed to Democritus, both on grounds of lateness and also from doubts about their authenticity.

25 Peter Kingsley may be right to question the reading λόγωι. He suggests to me in conversation λόγου, taking it with ἔλεγχον.

junction by saying that *kairos* (proportion) is best in everything (*Op.* 694).[26]

Here we have a classic statement of the ethics of *sôphrosynê*, which Homer likes to express in such phrases as *kata kosmon* or *kata moiran*. He characterizes the recalcitrant Thersites as someone unmeasured in his speech (*ametroepês*), minded to utter "disorderly words" (*epea akosma*) and act *ou kata kosmon* (*Il.* 2.212–14). We would hardly call Thersites irrational for his speaking out of line. But the semantic connexions between *kosmos* and *metron*, which become so prominent in Heraclitus and Plato, facilitated the application of these words to mark intelligence. For an instructive instance, I cite Pindar, *I.* 6.71–2, where the poet praises Lampon for "pursuing measures in his judgement, and also keeping to measures [sc. in his actions?], with a tongue that does not exceed good sense": μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων· γλῶσσα δ' οὐκ ἔξω φρενῶν.[27]

Clearly Heraclitus' audience was familiar with the general idea of measured and moderate mentality, captured in the maxim *mêden agan*. What makes his thought so challenging is the relationship he suggests between this traditional norm and a world whose structure explicitly conforms to measure(s). Does any earlier text have a bearing on these Heraclitean propositions?

The answer is to be found in an elegiac couplet of Solon (fr. 16 Diehl). The lines are cited by two Christian authors, who interpret them as a "very wise statement about God": "It is very difficult to know the obscure measure of intelligence, which alone holds the limits of all things (γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει)."

Given the absence of any context for these lines, we have to interpret them from other statements by Solon. In his longest surviving poem (fr. 1), after praying for justly gained prosperity, Solon reflects on the justice of Zeus. The god "sees the end of all things" (line 17), but, sure though he is in his punishments, wrongdoers may be punished through their innocent children. Thus human beings are unable to discern the fairness or logic of Zeus' punishments. Mortals have their own

26 According to a fragment of the *Melampodia* (Strabo 14.1.27), Hesiod used a word for "true", ἐτήτυμος, in connexion with the numerical calculation of a μέτρον.

27 Note also Solon fr. 13, 52 (Diehl) on the craftsman who knows the μέτρον of lovely σοφίη.

particular mentalities and ambitions, over-confident that they will succeed. The future is unpredictable, for we are in no position to know in advance the fortunes gods will dispense to us.

In a further isolated line (fr. 17), reiterating the "obscurity" of the *gnômosynê* that encompasses everything, Solon states the pessimistic message of his long poem as follows: "The mind of the immortals is completely obscure to human beings (πάντηι δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν)." The Christian source of this line says that here Solon follows Hesiod, probably with reference to *Op.* 483–4: "The mind of Zeus is different at different times and hard for mortal men to know."

There can be little doubt that Solon's *gnômosynê* alludes to some kind of divine intelligence or plan, vaguer though this is in its reference than his Christian sources took it to be. How, then, should we interpret his fr. 16? Vlastos took *gnômosynê* to apply specifically to human justice.[28] He supported this proposal by reference to Theognis 1171–2, "The best thing gods give mortal men is *gnômê*; *gnômê* holds the limits of everything". Theognis, in a clearly ethical context, appears to be alluding to Solon, but rather than agreeing with his predecessor, as Vlastos suggested, Theognis has corrected Solon's epistemological and theological pessimism by making *gnômê* a divine gift to human beings. I take Solon to be saying that the mind of the controlling divinity – or the mind of the gods in general – is virtually inscrutable for mortals.

Does he express nothing more than that quite traditional thought? The intriguing words are *metron* and *pantôn peirata*. Solon postulates a *bounded* universe that conforms to the measure of cosmic intelligence. With these thoughts Solon seems to anticipate Heraclitus so closely that one is tempted to regard the latter as directly alluding to him, especially if we compare Heraclitus B 41 on the wisdom of knowing the *gnômê* that "steers everything through everything" with Solon's cosmic *gnômosynê* that holds the limits of everything.

But the allusion, if I am right, is also highly critical. Although Heraclitus and Solon agree in taking the world to be intelligently governed according to measure, they disagree on the implications of that fact for human beings. For Solon human beings have no access to any *logos* that makes the divine measure accountable. For Heraclitus, by contrast, the "obscurity" of nature (B 123) and the superiority of its "non-evident structure" (B 54, connected with Solon fr. 16 by Vlastos *loc. cit.*) are challenges to the human intellect's powers of discovery. Thanks to

28 Vlastos 1946, 67.

the commonality of *logos*, human beings have the capacity to engage in science and thus close some of the traditional gap between the mortal and the immortal.

We may now bring in Xenophanes for three reasons. First, like Solon, he envisioned a divinity that controls all things by thought (Xenoph. B 25). Secondly, like Solon again, Xenophanes' divinity has a mind that mortals are in no position to fathom (B 23). Thirdly, Xenophanes withholds knowledge from the statements he makes about "all things", consigning human cognition to mere opinion or conjecture (B 34–5). Xenophanes, of course, is one of the older authorities whom Heraclitus explicitly castigated (B 40). I now want to argue, with reference to that fact and what we have just observed in Solon, that this antecedent material has much to offer us in drawing conclusions about Heraclitus' idea of rationality.

Giving a measured account/rationale of all things

As early as Homer and Hesiod the Greeks showed their awareness that the physical world is an orderly system. They did not then call it a *kosmos*, but they envisioned it as a limited and tripartite structure of heaven, earth and seas, and underworld, with each of these three domains under its own divine manager.[29] They also envisioned the world and its inhabitants as a regulated system, with its regulation sometimes assigned to Zeus and sometimes to Moira. Without sharply distinguishing these regulative powers from one another, in referring to Zeus, they emphasized foresight and intelligence, while their references to Moira implied necessity and an embryonic sense of causal connectedness.

This conception of the world, though imprecise in its details, was rationalistic in presupposing that events don't happen for no reason. Myth and religion provided explanations, albeit personalist ones, such as the anger of Zeus or the resentment of Poseidon, or invoked vaguely impersonal agencies, such as fate. The conception was also rationalistic in the prudential sense reflected in the value of *sôphrosynê*, which signified the wisdom of self-restraint, especially with regard to one's appropriate attitude to the controlling divinities.

29 Cf. *Il.* 15. 187–189, the division of the world into three domains for Zeus, Poseidon, and Hades; and Hesiod, *Theog.* 720, which makes heaven as high above earth as the underworld is below earth.

What this archaic outlook completely lacked, so far as one can see, was the idea that human intelligence might be able to enter the orderly cosmos it already intuited and discover laws of nature for itself, gaining some authentic access, as it were, to the operations of the divine mentality. Hence the epistemological pessimism we find in Hesiod, Solon, and Xenophanes. All three authors agreed that, while the supreme divinity itself is "far seeing" and controlling, human beings can achieve no "likeness to god" in these respects or gain a reliable measure of intellectual control over their own lives.

Heraclitus, by contrast, thought that human beings not only could but should acquire insight into *nature*, as he calls it; for, without that insight, they could not live wakeful, authentic and intelligent lives.[30] Thus, probably with strong stimulus from Milesian cosmology, he set ancient philosophy on an epistemological course quite opposite to archaic pessimism. He intuited the unifying power of structure, measure and proportion in the world's physical processes; took these to be instantiated in the operation of divine intelligence; and, in his greatest and most far-reaching innovation, posited human capacity to think and speak commensurately – i.e. in accordance with nature, and therefore rationally.

As I have written elsewhere: "Heraclitus' relation to the world is, in a sense, an attempt to think the thoughts of god. This would be a very unsafe thing to do if you were dealing with Olympian Zeus."[31] Heraclitus' Zeus, by contrast, is only equivocally the Olympian deity (B 32). Non-equivocally, his Zeus is the deep structure of the world and the world's predictable and regular processes, as manifested in the sun's cycle and the alternation of day and night (B 67). As I have also proposed elsewhere, we may characterize the general project of early Greek philosophy as "accounting for all things" – accounting, not in the sense of enumerating facts, but giving a systematic explanation of why the world is the way it appears to be.[32] Heraclitus did not invent the concept of the world as a bounded totality. Yet, he was the first

30 "The difference between the gods and humanity, traditionally almost unbridgeable, is for Heraclitus inessential", Hussey 1999, 103. As Hussey observes (ibid. 104), in reference to such fragments as B 78–79, which contrast the divine and the human: this "is a matter of character not of nature … That human nature is perfectly capable of achieving real understanding is shown by … B113 and B116".

31 Long 1992b, 273.

32 Long 1999a, 10–13.

thinker, so far as we can see, to engage in second-order reflection on the world, by which I mean reflection on what it means to account for that totality, the universe as such.

In this paper I have investigated the conceptual constituents of his idea of rationality, focusing on measure, proportion, and structure. I could have explored his applications of that idea, by studying his techniques for rousing his audience from their epistemological slumbers, such as his challenges to common sense distinctions between day and night, up and down, mortal and immortal, or his polemics against recognized authorities. These techniques, no less than the material I have discussed, were a crucial part of his contribution to rational inquiry, but they are less directly relevant to the idea of rationality in the way it was pursued by Plato and later philosophers.

Given how little of Heraclitus we possess in sheer number of words, the challenge he presents to interpretation is quite remarkable. As is the case with Parmenides, or even more so, with Heraclitus there is always something else for a commentator to add. I have said nothing in this paper about his cryptic and aphoristic style. For anyone who finds these traditional marks of Heraclitus' obscurity an impediment to my main argument, I respond as follows.

Obscurity just for its own sake is the enemy of reason, and clarity is a philosopher's principal virtue. True enough. But there are no grounds, in my opinion, for thinking that Heraclitus is ever obscure purely for the sake of mystification. He often writes with such limpidity that his statements are memorable precisely because of that. When he is quite obscure – as for instance in B 62, "Immortal mortals, mortal immortals …" – I take it that the obscurity is philosophically motivated. He takes on the role of the Delphic oracle in order to challenge his audience to come up with their own interpretations of his remarks, and so achieve not only critical distance from their unreflective preconceptions but also open themselves to rethinking the conventionally exclusive distinction between mortal and immortal things.

In this latter respect, Heraclitus was the true precursor of Plato's Socrates. Both thinkers require the persons they engage with to follow their respective *logos* wherever it leads. Again like Socrates, Heraclitus revels in paradoxes, meaning controversions of standard opinions. To his great credit, he does not claim to know much in particular detail concerning cosmology, as some Presocratics will do in ways that, though highly imaginative, are little more than hand-waving by later scientific standards. More importantly, his riddling statements, in their

balanced structure, rhythms, and measures, are a representation of the rationality he finds at work in the cosmos and, *mutatis mutandis*, in himself as the spokesman of its *logos*.

Demokrits Seelenmodell und die Prinzipien der atomistischen Physik

Georg Rechenauer

I

Für den klassischen Leib-Seele-Dualismus, worin dem seelischen Prinzip eine von der körperlichen Substanz gänzlich verschiedene Existenzform zugewiesen wird, hält Demokrits Vorstellung von der Seele erst einmal eine Erleichterung bereit. Das bekannte Problem, wie leibliche (*res extensa*) und seelische Substanz (*res cogitans*) bei der angenommenen Wesensverschiedenheit im beseelt-belebten Körper miteinander verbunden sind und in welcher Weise sie interagieren, ist durch die atomistische Konzeption insofern grundlegend vereinfacht, als sich hier das Verhältnis auf die Mischung oder Verbindung verschiedenartiger körperhaft-materieller Entitäten reduziert. Die Seele ist keine immaterielle Entität, sondern beruht auf denselben Prinzipien wie die körperhaft-materielle Welt: den Atomen und dem leeren Raum. Vor dem Hintergrund einer atomaren Korpuskulartheorie ist es relativ einfach vorstellbar, dass wechselseitige Einwirkung stattfindet.

Auf der anderen Seite kommt man freilich an folgendem Einwand nicht vorbei: Da die Atome als angenommene Bausteine der materiellen Welt in ihrer Seinsweise strikt auf quantitative, wertfreie Eigenschaften (Gestalt, Größe, Undurchdringlichkeit) beschränkt sind und somit den Part des schlechthin toten Stoffes zugewiesen erhalten, wohingegen im Bereich des Geistig-Seelischen Qualitäten gegeben sind, die nicht mithilfe bloßer materialer Quantität erklärbar sind (gut, schlecht, Gefühle, Denken, Willensakte), erhebt sich gerade für die idealistisch bestimmte Rezeptionsperspektive der Verdacht auf eine Intransigenz zweier wesenhaft geschiedener Seinsbereiche, die auch durch Demokrits Ansetzung besonderer Seelenatome als Konstituens des Seelisch-Geistigen nicht wirklich zu überwinden sei. Doch auch den Interpreten, die für eine Verbindung von physikalischer und psychischer Theorie auf monistischer Grundlage plädieren, ist es bislang schwer-

gefallen, sich von dem Bild der toten, leblosen Atommaterie freizumachen und damit dem idealistischen Verdikt seine Stoßkraft zu nehmen.

Es ist daher zu fragen, ob Demokrits Vorstellung vom Seelischen und seinem Verhältnis zum Körperhaften hinreichend in der disjunktiven Zuweisung entweder an eine tote Stoffmaterie oder ein immaterielles Geistprinzip adäquat zu erfassen ist. Auf der Grundlage, dass für Demokrit zwischen Seelen- und Körperatomen in materialer wie qualitativer Hinsicht Gleichartigkeit herrscht, sollen weitere Voraussetzungen geprüft werden, die eine Wechselwirkung von Geist und Körper ermöglichen. Dabei stellt sich insbesondere das Problem, inwieweit dieser Identitätsanspruch in Bezug auf die Interaktion von Seele und Körper als Bewegungsprozess eingelöst wird.

II

Eine Ausweitung der aus idealistischer Sicht formulierten Leib-Seele-Problematik auf die atomistische Anthropologie, um daraus entsprechenden Korrekturbedarf für das Lehrgebäude selbst im Sinne eines Dualismus abzuleiten, erhält offensichtlich von Demokrit selbst her Nahrung. Denn präsentiert sich dieser in seiner Physik – wie man meint – als rigider Materialist, so hat er andererseits in seiner Ethik und Seelenlehre geistig-ideelle Werte etabliert, die späterhin von Seneca bis Marc Aurel Bewunderung gefunden haben. Mehr noch: für einen konsequenten Materialisten, der alle Vorgänge der Welt, alles Qualitative auf die Aggregierung und mechanische Interaktion qualitätsloser, toter Materieteilchen reduziert, müsste doch eine Beschäftigung mit der Welt des Ethischen, worin immaterielle, geistige Qualitäten und Werturteile bestimmend sind, nicht nur überflüssig, sondern strikt ausgeschlossen sein! Die Anwendung jener schablonenhaften Dichotomie von Materialismus und Idealismus, wie sie die Philosophiegeschichte seit Platon prägt[1] und im Neuplatonismus wie im Manichäismus gar die Denunzierung der Materie als Prinzip des Bösen zur Folge hat, führt hier geradewegs zur Konstatierung strikter Unvereinbarkeit.

Die Frage ist also zunächst, ob man die Interpretation aus dieser antithetischen Perspektive herausführen kann. Dazu soll hier nicht der –

1 Vgl. Pl. *Sph.* 246a7 ff.; *Ti.* 30a ff. Zur Bewertung der Begriffe ‚Materialismus-Idealismus' als philosophiehistorische Kategorien vgl. Böl 1982, 1 ff.

bereits beschrittene – Weg gewählt werden, die atomistische Physik Demokrits zu einem „Idealismus im höheren Sinn“[2] umzudeuten, indem man die Atome entmaterialisiert und zu einer geistigen Projektion erklärt.[3] Andererseits sollen hier auch die Verformungen vermieden werden, die mit der Anwendung eines modernen, von Physik und Mechanik des 17. – 19. Jahrhunderts geprägten Materiebegriffs im Sinne eines „toten, geistlosen“ Stoffs verbunden sind.[4] Entgegen solch unangemessenen Reprojektionen späterer Anschauungen sieht sich vorliegender Versuch methodisch von dem Bemühen bestimmt, den demokritischen Atombegriff innerhalb des geistesgeschichtlichen Umfeldes frühgriechischer Vorstellungen eines Weltgrundstoffs als Resultat dort vorliegender Voraussetzungen zu verstehen. So ist im Physisdenken der Griechen seit den Archegeten der ionisch-milesischen Naturphilosophie die Auffassung von einer durchgehend lebendigen Materie maßgebend, eine Anschauung, die sich selbst bei Platon[5] – entgegen seiner vermeintlich rein idealistischen Orientierung – bis auf Aristoteles hin durchhält. Von dieser Tradition her liegt die Vermutung nahe, dass

2 So der Vorschlag von Wismann 1980, 61–74, den dieser im Anschluss an eine Formulierung Hegels 1986, 359 machte (62). Dazu ders. 1979, 34–52. Bemerkenswert auch der Hinweis von Joly 1984, 247: „… que le matérialisme enfin n'est peut-être pas le trait le plus pertinent de sa philosophie ou plutôt de sa ‚sophia'“.

3 Ausgehend von der Behauptung, die antiken doxographischen Testimonien, die die Atome als materielle Körper behandelten, reichten nicht über Epikur zurück, sucht Wismann die Annahme zu erhärten, das Atom in der Vorstellung Demokrits sei kein Körper, sondern „une projection intuitive de la réalité indivisible de l'un ou, pour parler comme Démocrite, une *idée*.“ (72 f.) Es ähnele dem auf unbestimmte Zeit wiederholten Schriftzug ein und desselben Buchstaben, der sich – ohne Anfang und ohne Ende – durch den leeren Raum fortsetze. Körperhaftigkeit und Qualitäten der Welt ergäben sich erst durch die Aggregierung der Atome. So strittig diese These im Einzelnen sein mag, ist sie doch für die vorliegende Themenstellung anregend, als darin erstmals die landläufige Auffassung des physikalischen Materialismus aufgegeben ist und damit eine neue Möglichkeit – auf die Wismann selbst nicht hinweist – eröffnet wird, Physik und seelisches Sein einander anzunähern.

4 Der Begriff „Materialismus“ zur Bezeichnung dieser Auffassung ist etwas über 300 Jahre alt. Er begegnet wohl das erste Mal bei More 1662 und Cudworth 1678, wird im Deutschen erstmals von Walch 1726 definiert als „Irrtum, oder falsche[r] Begriff, den man in Ansehung der Materie hat, … wenn man die geistlichen Substanzen leugnet und keine anderen als körperliche zulassen will“. Vgl. Novack 1965, 15 f.; Nieke 1980, Sp. 842–850; Böl 1982, 19.

5 Vgl. v. a. die Darstellung des als πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη und χώρα bezeichneten Materie-Prinzips in Pl. *Ti*. 48e-53c. Dazu Happ 1971, 98–130.

jenes späterhin unter dem – freilich recht problematischen – Terminus „Hylozoismus“[6] subsumierte Verständnis der Materie auf Demokrits Konzeption, die ja im Wesentlichen in Auseinandersetzung mit dem durch die eleatische Ontologie aufgeworfenen Bewegungsproblem entwickelt wurde, um ein Erklärungsmodell für die Phänomene des Lebendigen, von Werden und Vergehen zu liefern, nicht ohne Wirkung geblieben ist.[7] Wie die nähere Untersuchung des demokritischen Atombegriffs lehren kann, vereinigt dieser durchaus in sich vitalistische Elemente, die es erlauben, von belebter Materie im Sinne eines organisch-lebendigen „Mutterstoffs“ (lat. *materia*) zu sprechen, insofern jener Eigendynamik aufweist,[8] aber auch Eigenbestimmung in Bewegung und Gestaltsformation, die bis hin zur autonomen Organisation aggregierter Körper, also zur systemischen Selbstorganisation reicht.

Dies, verbunden mit dem Nachweis einer substantiellen Identität zwischen physikalisch-körperhaften und geistig-seelischen Phänomenen auf der Basis eines lebendigen Materialismus, bedeutete nicht weniger, als dass die Kluft zwischen physikalischem und seelischem Bereich bei Demokrit in methodisch tragfähiger Weise zu schließen ist.

---

6 Dieser Terminus, der vorzugsweise von mechanistischen Materialisten des 17. Jhdts. zur Diskriminierung jeglicher nichtmechanistischen, organischen Auffassung der Materie geprägt wurde, setzt implizit die Priorität einer Materie (ὕλη) nach dem physikalischen Verständnis der Zeit voraus, zu der als ein Zweites Belebtheit (ζωή) hinzutritt (freilich begegnet der Ausdruck erstmals bei dem des Materialismus unverdächtigen Cambridger Platonisten Cudworth 1678, 104 *et passim*). Heute findet der Begriff v. a. Anwendung auf die materialistische Naturphilosophie und Ontologie der ionisch-milesischen *Physikoi*. Vgl. die Definitionen des griechischen Hylozoismus bei Baeumker 1890, 8 („System der lebendigen Materie“); Bernal 1970, 166 („Materialismus, in dem die gesamte Materie als belebt angesehen wird“).

7 Einordnung Demokrits in die Tradition des ionischen Hylozoismus auch bei Bloch 1972, 134; Böl 1982, 85; Potaga 1961, 98.

8 Hier bleiben selbst Deutungen, die, wie Lieben 1953, 31, „den weltbildenden Vorgang … bei Demokrit“ auf „die dem Stoff selbst innewohnenden Kräfte“ rückführen, zu unscharf, da sie die Materie nach wie vor als anorganische, tote Massen-Materie ansehen. Unzulänglich auch der Vergleich bei Potaga 1961, 96: „Die Situation … bei den Atomen … ist dem Leben ähnlich, wo ebenso alles Stösse und Reize zwar von außen empfängt, sie von seinem Dasein und Sosein jedoch *verwandelt* zurückgibt, um so nun wieder als Antrieb für andere zu dienen.“

III

Zahlreiche Quellen belegen, dass die Seele für Demokrit keine immaterielle Entität ist, sondern auf den Prinzipien der körperhaft-materiellen Welt beruht: den Atomen und dem leeren Raum. Wie die Phänomene der physikalischen Welt ist sie für Demokrit nicht als *ens a se* gegeben, sondern sie konstituiert sich als Resultat einer in einer bestimmten Ordnung zusammengesetzten Vereinigung von Atomen als ihren primären Bestandteilen. Zu Recht wird sie daher in der bei Aëtius vorliegenden, auf Theophrast rückführbaren doxographischen Tradition als „Zusammensetzung aus den nur mit dem Geist schaubaren Atomen" (σύγκριμα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν) charakterisiert.[9] Insofern ist die Seele also genau wie die Dinge der Natur ein Produkt der Seinsprinzipien und somit auf einen einheitlichen und mit der physikalischen Welt gemeinsamen Seinsgrund rückführbar, sie hat den gleichen Wirklichkeitsgehalt wie die Dinge der physikalischen Welt.

Aufgrund dieser substantiellen Beschaffenheit kommt der Seele auch Körperlichkeit und Materialität zu, wie Aristoteles und Theophrast ausdrücklich bezeugen. Nach Aristoteles sah Demokrit die Seele als „eine Art Körper" (… σῶμά τι ἡ ψυχή) an,[10] dieser erklärt, für Demokrit sei es ganz folgerichtig, das Denken als körperlichen Mischungsprozess zu definieren, da er auch die Seele als Körper fasse[11] – eine Deutung, die Demokrit gerade von Seiten späterer idealistisch bestimmter Philosophie bzw. Theologie zum Vorwurf gemacht wird.[12] Gleichwohl sind die Eigenschaften der Körperlichkeit wegen der materialen Feinheit und Kleinheit der Seelenatome sowie der Schnelligkeit ihrer Bewegung sinnlich nicht wahrnehmbar, wie Themistios unter Berufung auf das sicherlich von Demokrit herrührende Sonnenstäubchengleichnis ausführt.

Demnach seien die in der Luft befindlichen Staubpartikel einem Betrachter nicht ständig sichtbar, sondern nur, wenn sie in die partielle Einstrahlung durch Sonnenlicht gerieten, das in einen dunklen Raum

9 Aët. IV 3, 5 (*Dox. Gr.* 388, 5 f.; DK 68 A 102). Vgl. D.L. IX 44 (DK 68 A 1); Nemes. *nat. hom.* 2 (= *de An.*), 8 ff. Phlp. *in de An.* I 2, 403b31, p. 67, 18. Cic. *Tusc.* I 11, 22 u. 18, 42.

10 Arist. *de An.* I 5, 409 b3 f.

11 Thphr. *Sens.* 58 (DK II 116, 30–32; 67 Luria): … ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῷ καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχήν. Ähnlich Aët. IV 3, 5 (*Dox. Gr.* 388).

12 Vgl. Nemes. *nat. hom.* 2 (= *de An.*), 66 ff.; Lact. *inst.* VII 7, 9.

durch einen Türspalt einfällt und die Hell-Dunkel-Kontraste verstärkt. Analog sei auch der scheinbare Widerspruch zwischen der Unsichtbarkeit der Atome und ihrer körperlich-materialen Existenz zu erklären, der im Fall der Seelenatome allerdings noch dadurch verschärft werde, dass diese – gleichwohl sie nach Demokrit in großer Zahl in der Luft enthalten seien[13] – noch viel kleiner seien und sich schneller bewegten als die Sonnenstäubchen.[14]

Materialität der Seelenatome ist für Demokrit auch unter sachlich-funktionalen Aspekten gefordert, da die Seele als Bewegungsprinzip des Körpers ihre Bewegungsimpulse nicht anders als durch körperlich-mechanische Einwirkung in reaktive Bewegungen umsetzen kann[15]. So deutet Aristoteles die Seele im demokritischen Verständnis als stofflichen Körper, der dem physiologischen Körper Bewegung verleihe. Das Funktionsprinzip der Seelenatome verglich Demokrit dabei in Anlehnung an die Erfindung einer scheinbar automatisch sich bewegenden Puppe der Wirkweise von Quecksilber, das man hierzu in eine hohle Puppe gefüllt hatte. Da sich die Seelenatome im Körper in unablässiger Eigenbewegung befinden, ziehen sie mithilfe mechanischer Kraftübertragung den gesamten Körper in dieser Bewegung mit.[16]

13 Arist. *Resp.* 4, 471 b 30 (DK 68 A 106): … ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκείνοις νοῦν καὶ ψυχήν. Zur Unsichtbarkeit der Atome aufgrund ihrer Kleinheit vgl. Arist. *GC* I 8, 325a30; I 2, 316b32 f.

14 Them. *in de An.* I 2, 404a1, p. 9, 13. Dass Demokrit Zweifel an der Existenz der Atome durch das sogenannte Sonnenstäubchengleichnis zerstreuen wollte, ist vielfach bezeugt. So führt Aristoteles dieses Gleichnis, allerdings in unvollständiger Form, an *in de An.* I 2, 404a3 f. (404a16 bringt er es allerdings auch mit den Pythagoreern in Verbindung). Vollständig findet es sich bei Themist. loc. cit.; Simp. *in de An.* I 2, 404a1, p. 25, 30; Phlp. *in GC* I 8, 325a30, p. 39, 4; Phlp. *in Ph.* I 2, 184b15, p. 25, 5; ferner in der Paraphrase des Sophonias von Arist. *de An.* I 1, 403b15, p. 10, 37.

15 Die mechanische Art der Bewegungsübertragung lehnt Aristoteles freilich ab. Für ihn erfolgt die Weitergabe der Bewegung der Seele auf den Körper „mittels eines Vorsatzes und einer Denktätigkeit" (*de An.* I 3, 406b24 f.). Immerhin besteht aber auch für Aristoteles die Seele nicht ohne Stoff, weswegen er die Psychologie als Teilgebiet der Physik ansetzt (vgl. *Metaph.* VI 1026a5 f.; dazu auch *de An.* II 2, 414a19 f.). Ähnlich wie Demokrit war auch Platon bestrebt, die Seele als mechanisches Bewegungsprinzip des Körpers zu etablieren. Doch da er die Seele im Unterschied zum materiellen Körper immateriell (vgl. *Ti.* 34c ff.) konzipiert, ergeben sich für ihn unüberwindliche Schwierigkeiten, auf die auch Arist. *de An.* I 3, 406b26 ff. hinweist.

16 Arist. *de An.* I 3, 406b15–22.

Eine weitere Eigenschaft hat die Seele mit den Dingen der physikalischen Welt gemeinsam. Sie ist zwar wie diese vergänglich und sterblich, insofern die Seele wie die physikalischen Dinge als jeweils zusammengesetzte Komplexe auflösbar sind – Demokrit selbst spricht von der θνητῆς φύσεως διάλυσις[17] –, aber sie ist, und das gilt gleichermaßen für alle Dinge der Welt, in den Atomen als ihren Grundbestandteilen unveränderbar, unzerstörbar und unvergänglich.[18] Damit werden gleichermaßen die Attribute, wie sie im mythischen Denken der Griechen den Göttern und von den Eleaten dem Sein zugesprochen wurden, in den materialen Grundstoff hineingelegt.

Neben solch prinzipiellen Übereinstimmungen, die deutlich von dem Bestreben Demokrits um die Herstellung einer Einheit zwischen den Bereichen des Seelischen und des Körperlichen künden, sind nun die Differenzen in den Blick zu fassen. Im strengen Sinne handelt es sich dabei freilich nicht um ein Verhältnis der Differenz, sondern eine Separierung, denn die Seelenatome unterscheiden sich nicht grundlegend in ihrer Beschaffenheit von den Atomen der physikalischen Welt, sondern bilden aufgrund bestimmter Maximaleigenschaften, die nur ihnen zukommen, eine Sondergruppe innerhalb der Gesamtmasse der Atome. Denkt man sich dieses Gesamt aufgrund der jeweiligen Qualitäten in einem Steigerungs- bzw. Stufenmodell angeordnet, so bilden die Seelenatome hierin den Kulminationspunkt. Insofern ließe sich die Prinzipienlehre Demokrits als kulminierender Monismus bezeichnen.

Das Kriterium, wodurch sich die Seelenatome als eigene Gruppe absondern lassen, ist quantitativ-eidetischer Art, es ist ihre Gestalt. Denn während in der Gesamtmasse der Atome unendlich viele Gestaltvariationen vorhanden sind (ἄπειρα ὄντα σχήματα),[19] die, sofern das Formkriterium unbeachtet bleibt, sich als Bauelemente der gesamten

17 Stob. IV 52, 40 (= DK 68 B 297; 466 L.). Vgl. auch Aët. IV 7, 4 (*Dox. Gr.* 393 = DK 68 A 109); Theodoret. V 24; Lact. *inst.* III 17, 22; VII 7, 9; Hieronymus *Epist.* 60, 334; Lucianus *Philops.* 32.

18 Vgl. Arist. *Ph.* VIII 4, 255a13; Aët. I 3, 18 (*Dox. Gr.* 285, hier nach der Lesart von Luria, Texty p. 66, Nr. 217): ἀγένητα, ἀίδια, ἄφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα, οὔτε διαπλασμὸν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν, οὔτε ἀλλοιωθῆναι. Galen, *De elem. sec. Hipp.* I 2 (I 418 Kühn): ἀπαθῆ δ'… τὰ σώματα εἶναι τὰ πρῶτα … οὐδ' ἀλλοιοῦσθαι κατά τι δυνάμενα … μήτ' ἄλλην τινὰ ὅλως ἐπιδέχεσθαι ποιότητα κατὰ μηδεμίαν μεταβολήν. Ähnlich D.L. IX 44; Dionys. Alex. ap. Euseb. *P. E.* XIV 23, 2, 3; XIV 14, 5; Ps. Plut. *Strom* 7 (= *Dox. Gr.* 581); Plut. *Adv. Colot.* 8, 1111 A; Simp. *in Ph.* 81, 34 ff.

19 Zu den unendlichen Gestaltvariationen der Atome vgl. auch Thphr. *Phys. opin.* fr. 8 (*Dox. Gr.* 483; Luria, Texty p. 58, Nr. 147); Phlp. *in GC* 12, 2.

Natur klassifizieren lassen, weisen die seelenkonstituierenden Atome eine vollkommene, kugelförmige Gestalt auf. Begründet wurde dieses Formmerkmal von Demokrit mit dem Hinweis, die Kugelgestalt verleihe den solchermaßen gestalteten Atomen (ῥυσμοί) im höchsten Maße Beweglichkeit, so dass sie zwischen den sonstigen Atomkomplexen hindurchdringen könnten und auf diese Weise den übrigen Teilen Bewegung durch mechanischen Impuls weitergäben.[20]

Der Seelenstoff stellt, wie das hierzu einschlägige Referat des Aristoteles zeigt, das feinteiligste (λεπτομερέστατον) und am ehesten unkörperliche Element (μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον) dar. Letzteres bedeutet natürlich nicht eine immaterielle, ideelle Natur,[21] sondern bezieht sich auf die Flüchtigkeit der Seelensubstanz im Vergleich zu den übrigen Elementen aufgrund ihrer Kleinteiligkeit.[22] Demokrit ist nun nach den Worten des Aristoteles darin „tiefschürfender" (γλαφυρωτέρως) als andere Denker verfahren, dass er auch noch Erklärungen für die primäre Eigenbewegung des Seelenstoffs sowie für die Weitergabe dieser Eigenbewegung an die übrigen Teile des Körpers als Sekundärbewegung gegeben hat. Ihre beständige Eigenbewegung wie auch die Weitergabe dieses Bewegungsimpulses basieren auf der Kleinteiligkeit und der besonderen Gestalt der Seelenatome, der Kugelform (κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει.). Wie der Superlativ neben dem partitiven Genitiv (τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον) zeigt, bilden die Seelenatome nur eine durch maximal gesteigerte Primärqualitäten ausgezeichnete Gruppe innerhalb des Gesamts der Atome. In der Relation zu den sonstigen Atomen resultiert aus diesen primären Kennzeichen ein Höchstmaß an Beweglichkeit. Denn da diese Atome aufgrund ihrer absolut gleich-

20 Arist. *de An.* I 2, 405a5 ff. (DK 68 A 101; 444 L.).

21 Gegen die entsprechende Annahme Wismanns 1980, 61–74 ist v.a. auf Prädikationen der Atome als ὄγκοι (Arist. *GC* I 8, 325a30); στερεά (ibid. 325b5 f.; 26; 326a29 ff.); πρῶτα τῶν σωμάτων (ibid. 325b17); ναστά (Aët. I 12, 6); ἀδιαίρετα διὰ ναστότητα (Simp. *in de An.* p. 63, 36) zu verweisen. Vgl. ferner die Argumentation bei Phlp. *in GC* 37, 22. Auch die häufigen Benennungen als ἄτομα σώματα wird man nicht einfach beiseite schieben können.

22 Phlp. *in de An.* 83, 27: οὐ κυρίως ἀσώματον (οὐδεὶς γὰρ αὐτῶν τοῦτο ἔλεγε), ἀλλ' ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον διὰ λεπτομέρειαν. Nach Luria 1970, 511, Nr. 444, wurde die Aristotelesstelle trotz der richtigen Erklärung, die Philoponos von dem Gedanken gibt, und trotz dem Hinweis, dass keiner der in Frage kommenden Philosophen den Begriff ἀσώματον gebraucht habe, bei christlichen Schriftstellern zum Ausgang für die Behauptung genommen, Demokrit habe eine ideale, unkörperliche Existenz der Seele angenommen.

mäßigen Form und ihrer Kleinheit das geringste Maß an Berührungsfläche mit den anderen Atomen aufweisen, wird ihre Fortbewegung so wenig wie sonst bei keiner Atomform gehemmt.[23] Zudem erlaubt die Glätte und Gleichförmigkeit ihrer Oberfläche kaum eine mechanische Verbindung mit anderen Atomen, ihre Kleinheit gibt ihnen die Möglichkeit, in die Leerräume, die bei allen Konfigurationen von Atomverbindungen zwischen den einzelnen Atomen bestehen, einzudringen und so durch die Verbände anderer Atome hindurchzugleiten.

Besondere Beachtung verdient nun, dass Demokrit die Seelenatome nicht, wie von einer Vielzahl von Forschern unterstellt wird, in stofflicher Hinsicht von den übrigen Atomen unterschieden hat, indem er sie angeblich mit dem Element des Feuers identifizierte und damit letztlich als qualitativ eigenständige Gruppe atomaren Seins markierte.[24] Auf diesen Punkt ist hier kurz einzugehen, weil eine solchermaßen angenommene Identifikation natürlich weitreichende Konsequenzen für die Bewertung des Verhältnisses von physikalisch-körperlicher und seelischer Welt bei Demokrit haben muss. So dient die qualitative Identifikation der Seelenatome mit Feueratomen letztlich dazu, Demokrits philosophisches System als einen Dualismus zu erweisen, in welchem sich feuerartiger, göttlich immaterieller Geist und geistlose Materie als zwei wesensmäßig geschiedene Prinzipien gegenüberstehen.[25] In dieser Sichtweise wird beispielsweise behauptet, „dass die [Feuer]atome … die Fähigkeit des Empfindens und des Denkens be-

23 Diesen Sachverhalt erklärt auch Phlp. *in de An.* 84, 24 ff. (Kugel hat geringste Berührungsfläche mit ebenen Körpern); 85, 8 ff. (von polygonal-sphäroiden Körpern hat die Kugel die beste Durchgangsfähigkeit, weil sie bei gleichem Durchmesser die geringste Oberfläche bzw. bei gleicher Oberfläche den geringsten Durchmesser hat).

24 So Zeller 1920, 1115 („Die Seele … aus dem beweglichsten Stoffe, aus … Feuer …"), ebenso 1122; Gilbert 1911 458; 465 u. *passim*; Schmid 1948, 227 f.; 263; 271; 272 Anm. 6; Stella 1942, 215 („… atomi quasi immateriali di fuoco … La precisazione qualitativa di ‚atomi di fuoco' …"); Alfieri 1979, 141; 143. Bloch 1978, 9. Auch Luria 1970, 109 scheint dieser Meinung zu sein, wenn er die demokritische Seelenlehre unter das Stichwort stellt: *Animam ex ignis atomis constare*.

25 Gilbert 1911, 458 ff. (478: „… unbewußt einen Dualismus geschaffen, von dem aus er die Welt erklärt"). Der Versuch, den demokritischen Atomismus von hier aus als Dualismus zu deuten, tendenziell auch bei Stella 1942, 215 f., dann v. a. bei Schmid 1948, 255 ff.

sitzen“[26]. Hier werden also die Qualitäten des Geistigen in das einzelne Feueratom implementiert, dieses wird zum „eigentlich Göttliche[n]“ bzw. „Träger der göttlichen Substanz.“[27] Als Konsequenz dieser Auffassung ergibt sich die Annahme „ein[es] vernünftige[n] Weltgesetz[es], welches in den denkenden Atomen der Gottessubstanz seinen Grund hat, und welches in den Feuerausstrahlungen in den Kosmos und in die Seelen der Menschen eingeht“[28]. Mithilfe eines solchen idealistischen Überbaus sieht man den Atomismus unvermittelt in Neuplatonismus verwandelt.

Doch besteht ein grundlegender methodischer Fehler dieser These darin, dass sie keine klare Unterscheidung zwischen den zwei Stufen demokritischer Welterklärung trifft, der Ebene der Prinzipien und derjenigen der konstituierten Phänomene. Dies führt zu dem Trugschluss, den Seelenatomen als Primäreigenschaft Wärme und damit Feuerqualität zuschreiben.[29] Denn speziell die Gegensatzqualitäten kaltwarm sind für Demokrit keine Primäreigenschaft von Atomen, sondern ein Phänomen, das erst im Zusammenhang der Bewegung von Atomen auftritt und im Bereich der sekundären Wahrnehmung qualitative

26 Gilbert 1911, 461; Mugler 1959, 34 f. Muglers Deutung ist auch bei Ibscher 1984, 95 nicht ohne Wirkung geblieben.

27 Gilbert 1911, 458; 460. Dieser beruft sich für die Gleichsetzung der Feueratome mit „der göttlichen Substanz“ auf Aët. I 7, 16: Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ, wozu er noch IV 3, 5 stellt. Doch liegt hier nur eine unscharfe Ausdrucksweise vor, insofern als natürlich nicht das Element Feuer kugelförmig (ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ) sein kann, sondern nur Einzelkonstituenten des Feuers. Diesen aber kommen die von Gilbert reklamierten Eigenschaften so nicht zu.

28 Gilbert 1911, 473.

29 So Gilbert 1911, 462 f. u. Schmid 1948, 258 f. Letzterer hält es lediglich für eine Fiktion Demokrits, „daß das Seelenatom den ἄποια zuzurechnen sei.“ Richtig hierzu Alfieri 1979, 144: „… una parte delle forme sferiche produce il calore … che l'anima è caratterizzata dal calore … ciò in conseguenza della forma sferica dei suoi atomi“. Aber auch Alfieri bleibt unschlüssig, „se si debba intendere che i minutissimi atomi ignei costituiscano l'anima in quanto si aggegrano oppure siano già forniti di qualità psichiche“, wenngleich er den letzten Fall im Widerspruch zu der Prädikation der Atome als ἄποια sieht. Aber mit dem Schluss (145), „sicché gli atomi sono psichici, anche allo stato di isolamento“, schlägt auch er den Weg des Dualismus ein. Er sieht sich zu dieser Lösung dadurch bestimmt, dass nur dann, wenn die Beseeltheit den Konstitutionselementen als originäre Qualität zukomme, die Problematik um die Einheit der Seele bzw. des Bewusstseins und der Person befriedigend zu lösen sei.

Relevanz entfaltet. So verursachen die Atome, die sich in beständiger Bewegung befinden, indem sie aufgrund ihrer besonderen Gestalt und Größe sich nicht miteinander verbinden, vielmehr durch die übrigen Atomverbände hindurchtreten und diese trennen (τὰ διακριτικὰ καὶ διαιρετικά), die Empfindung von Wärme, diejenigen, die sich zusammenschließen und miteinander „verfilzen" (τὰ συγκριτικὰ καὶ πιλητικά), Kälteempfindung.[30]

Grundsätzlich haben für Demokrit alle Atome von ihrer materialen Beschaffenheit her gleiche Qualität. Sie sind alle „als eigentlich Seiendes voll von Seiendem"[31], sie unterscheiden sich weder in ihrer Materialdichte noch in einer sonstigen substantiellen Qualität voneinander, Leeres ist in ihnen nicht enthalten,[32] weswegen sie unveränderlich

30 Vgl. Thphr. *Phys. opin.* fr. 13 (*Dox. Gr.* 491; *partim* DK 68 A 120; 171 L.). Ausdrücklich wird hier bezeugt, dass Demokrit seine Atomlehre offenbar als Mittel betrachtete, die bisherige Methode der Qualitätenerklärung, die in der substantiellen Anbindung der Qualitäten an die Elemente bestand, zu überwinden. An der Glaubwürdigkeit des Theophrast-Referats bei Simplikios kann kein Zweifel bestehen, sagt doch Aristoteles selbst, Demokrit habe als erster Definitionen des Warmen und Kalten gegeben (*Metaph.* XIII 4, 1078 b 19). Das wird sich auf das oben beschriebene Verfahren beziehen. Ähnlich Thphr. *De sens.* 63; 68. Dementsprechend interpretiert auch Phlp. *in GC* 17, 16–18, 2 die Wärme des Feuers im demokritischen Verständnis als sekundären, nicht wesenhaften Zustand (πάθος), der aus der besonderen Struktur der zu einem Komplex vereinigten kugelförmigen Atome resultiere und nur in der subjektiven Wahrnehmung relevant werde (φαίνεσθαι μόνον ἡμῖν, φύσει δὲ ἐνυπάρχειν οὐδαμῶς). Auch das ψυχικὸν θερμόν bei Aët. V 25, 3 (*Dox. Gr.* 437) ist nur in diesem Sinne zu verstehen. Arist. *Resp.* 472 a 3: ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν. Falsch die von Luria 1970, 110, Nr. 445 vorgenommene Interpungierung durch ein Komma nach ταὐτὸν, um den folgenden Ausdruck als Apposition abzutrennen. Damit würde Aristoteles der demokritischen Lehre die Setzung einer Identität zwischen einem Element und einer Qualität unterstellen. Dass Aristoteles eine solche Inkonsequenz ohne Kritik übergangen hätte, ist kaum wahrscheinlich.

31 Arist. *GC* I 8, 325a28–30 (*partim* DK 67 A 7; 146 L.). Thphr. *Phys. opin.* fr. 8 (*Dox. Gr.* 483; *partim* DK 67 A 8; 147 L.) ; Schol. *in Arist. Metaph.* 985b6, p. 539a3 Brandis (= Luria, Texty p.61, Nr. 176); Simp. *in Ph.* 81, 34 ff.; Hipp. *Haer.* I 13 (*Dox. Gr.* 565).

32 Simp. *in Cael.* 242, 15 ff. Sofern aber in einen Körper, der kein Leeres in sich hat, nichts eindringen kann, ist er unteilbar sowie in seiner inneren Beschaffenheit unveränderbar. Zudem ist eine Verschiedenheit des einen vom anderen, was erstmals Parmenides demonstriert, Leukipp und Demokrit als Grundsatz akzeptiert hatten, nur denkbar als eine Konsequenz des Nichtseins. Vgl. Parmenides DK 28 B 8, 26 ff.; A 22; A 23; A 25; A 30.

sind.[33] Insofern ist es gänzlich ausgeschlossen, dass Demokrit Atome in ihrer Wesensbeschaffenheit mit Feuer gleichgesetzt oder ihnen gar die „Fähigkeit des Empfindens und des Denkens" zugeschrieben hätte.[34]

Besonders aufschlussreich für diesen Sachverhalt sind die Formulierungen, in denen sich die doxographischen Berichte über die Seelenkonstitution aussprechen. So identifiziert Aristoteles in seinem Referat über die demokritische Seelenlehre in *De anima* die Seele keineswegs mit dem Feuer, sondern stellt allenfalls eine recht unbestimmte Beziehung auf qualitativer Ebene her: „Demokrit sagt, dass sie [sc. die Seele] gewissermaßen Feuer und Warmes sei (πῦρ τι καὶ θερμόν)." Entscheidend ist, dass hierbei, wie der anschließende Kontext zeigt, nicht auf die Qualität der einzelnen Seelenatome Bezug genommen wird, sondern auf die Qualität der Seele als Aggregat dieser Atome. Nur das Resultat dieser Atomverbindung wird mit einer Art von Feuer und Warmem gleichgesetzt. Das aber entspricht genau dem demokritischen Ansatz zweier Stufen der Wirklichkeitserfassung: Während auf der Ebene der Seinsprinzipien nur die primären, mathematisch objektivierbaren Qualitäten wie Größe, Form, Bewegung gegeben sind, emergieren die sekundären, d. h. sinnesphysiologisch wahrnehmbaren Qualitäten wie Wärme, Kälte, Farbe, Geschmack usw. erst auf der Stufe der Atomformationen.[35]

Kann den Seelenatomen aber weder die Qualität des Feuers bzw. Feuerartigen noch die des Warmen als primäre Eigenschaft zukommen,

33 Arist. *Ph.* III 4, 203a33 (DK 68 A 41; 220 L.); Phlp. *ad loc.* 398, 11 (230 L.); Arist. *Cael.* I 7, 275 b 29; Simp. *in Ph.* 43, 26.

34 Gilbert 1911, 461.

35 Der Gebrauch der Termini „primäre" bzw. „sekundäre Qualitäten" orientiert sich an dem seit Galilei, Descartes, Boyle und Locke gültigen Verständnis, wonach diese Gruppen anhand der Kategorien „quantitativ-mathematisch" und „subjektiv-sinnesphysiologisch" unterschieden werden. Vgl. Blasche 1989, Sp. 1748–1780. Dass nun die Analogie der Seele mit dem Feuer, von der in der doxographischen Tradition so oft die Rede ist, eben erst in dem eidetischen Bereich zur Geltung kommt, wird durch Aristoteles nachdrücklich erwiesen. Dieser nimmt in *De partibus animalium* (II 7, 652b7) auf die Ansicht einiger Denker Bezug – obwohl namentlich nicht genannt, hat man hierunter zweifelsohne auch Demokrit zu rechnen –, die eine Identität von Seele und Feuer konstatierten. Doch wird diese Identität, wie der nachfolgende Kontext zeigt, nicht substantiell-elementar verstanden, sondern auf den Bereich der Wirkqualität (δύναμις) beschränkt. Vergleichspunkt ist also die jeweilige den verschiedenen Elementen innewohnende Wirkkraft, hier die des Warmen (ibid. 652b10 f.; vgl. auch 646a14; 650a5), nicht die elementare Substanz.

so ist auch klar, dass es für Demokrit keine substantielle Differenz zwischen den Seelenatomen und der Masse der sonstigen Atome gibt. Vielmehr bildet gerade die qualitative Identität aller Atome[36] die entscheidende Voraussetzung für die Möglichkeit einer Verbindung des physikalischen mit dem psychischen Sektor. Oder umgekehrt gesprochen: Da Demokrit für psycho-physische Vorgänge prinzipiell Wechselwirkung zwischen Seele und Körper in Form mechanischer Bewegungsübertragung annimmt, kann zwischen Leib und Seele kein Dualismus in Gestalt zweier substantiell verschiedener Realitäten bestehen. Mit der Ansetzung eines materiell identischen Weltstoffs in den Atomen unterstellt Demokrit scheinbar wesensdifferente Wirklichkeitsbereiche dem Konzept einer Einheit.

Wie Aristoteles in *De generatione et corruptione*[37] mitteilt, hat Demokrit als einziger von den früheren Philosophen ausdrücklich die Meinung vertreten, zwischen dem Wirkenden und dem Erleidenden müsse Identität und Gleichartigkeit bestehen. Denn bei der für ihn feststehenden Voraussetzung, dass sich alles Geschehen der physikalischen Realität auf der Basis der Atome in deren gegenseitiger Interaktion vollzieht, impliziert die Annahme, dass solche Wechselwirkung nur durch eine Gleichartigkeit der agierenden und reagierenden Entitäten vonstatten gehen kann, die substantielle Identität aller an den Prozessen beteiligten Entitäten.[38] Damit leistet das ὅμοιον-ὁμοίῳ-Prinzip für De-

36 Sie bilden in ihrer Gesamtmenge aufgrund der materialen Gleichheit eine Einheit (Arist. *Metaph.* V 6, 1016b32 f.): ἀριθμῷ μὲν (ἐστὶν ἓν) ὧν ἡ ὕλη μία.

37 Arist. *GC* I 7, 323b10 ff. Luria führt diese Stelle (315 L.) unter der Rubrik „*De attractione et repulsione. De notione vis*" an, betrachtet sie also nur für die physikalische Mechanik als relevant, auch DK (DK 68 A 63) ordnen sie in die Behandlung der physikalischen Grundlagen ein. Richtig Zeller 1920, 1060 f., der hier ein Argument für die Gleichartigkeit der Atome sieht.

38 Vgl. Müller 1965, 75, wo dieser Zusammenhang allerdings nur auf den physikalischen Bereich bezogen wird. Zu schwach v. Fritz 1953, 90: „… meant simply that only a body can act upon a body." Demokrit geht es vielmehr um die absolute qualitative Identität des Urstoffs, um alle Seinsbereiche in einem philosophischen Monismus erfassen zu können. Doch wird sich Demokrit damit nicht nur gegen vom Ansatz her dualistische Systeme seiner Zeit gewandt haben – wie etwa das des Anaxagoras, der einen quasi-immateriellen νοῦς (doch immerhin λεπτότατον πάντων χρημάτων, vgl. DK 59 B 12) als Bewegungsprinzip des materialen Stoffs einführt, oder das des Empedokles, wo die Kräfte φιλία und νεῖκος auf die materialen Elemente einwirken (vgl. Löwenheim 1914, 219 ff.; v. Fritz 1953, 90), sondern, wie der allgemeine Charakter der Formulierung bei Arist. *GC* I 7, 323b10 (DK 68 A 63) zeigt, gegen alle Systeme eines qualitativen Pluralismus.

mokrit die logische Begründung eines alle Wirklichkeitsbereiche umspannenden philosophischen Monismus.

IV

Die große Schwierigkeit, die sich für die Forschung erhebt, liegt nun darin, dass man den strengen, an der Immanenz orientierten Monismus Demokrits in der Regel zwar anerkennt und damit auch die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen beiden Bereichen zugibt, aber eben nur auf einer strikt materialistischen Basis einer letztlich in sich unbewegten Substanz. Vor diesem Hintergrund aber muss das psychophysische Geschehen in seiner Bewegtheit den Charakter eines sekundär abgeleiteten Reaktionsgeschehens annehmen. Die Frage nach dem Grund der hierin herrschenden Bewegung darf nicht über die Perspektive eines streng mechanistisch determinierten Prozesses, in dem jede Bewegung sich jeweils als Folge von Impuls und Repuls ergibt, hinaus verfolgt werden. Damit aber wird der demokritischen Seelenkonzeption dasjenige Merkmal abgesprochen, das nach verbreiteter Auffassung grundlegend für das Wesen des Seelischen ist: Belebtheit in Form einer unableitbaren Eigenbewegung. Dass sich damit letztendlich auch Fragen wie die nach der Freiheit des menschlichen Handelns und damit die Ansetzung einer Ethik überhaupt verbieten müssen, ist eine Konsequenz, die immer wieder für die These der Unvereinbarkeit der Bereiche des Physikalischen und Seelischen bei Demokrit geltend gemacht wird.

Doch sollte man gerade vor dem Hintergrund, dass Demokrit in der vormetaphysischen Traditionslinie vor Platon steht, mit der Anwendung von dualistisch-metaphysischen Kategorien auf das demokritische Denken vorsichtig sein. Denn in der ionischen Naturphilosophie, in deren unmittelbare Nachfolge Demokrit gehört, ist eine Betrachtung des Seins einschlägig, wonach dem Grundstoff, aus dem alle Dinge entstehen, die Prinzipien der kosmogonischen Entwicklung in einer Weise inhärieren, dass mit dem Urstoff dessen Entwicklung zu den Dingen infolge seiner ewigen Bewegung und seiner Lebendigkeit ohne weiteres gegeben ist, ohne dass ein zweites, dem Stoffe gegenüberstehendes bewegendes und ordnendes Prinzip – etwa als göttlicher Intellekt – dafür anzusetzen wäre.

Es lässt sich nun für Demokrit zeigen, dass gerade auch die Frage nach der Bewegung weder zu jenen Aporien führt, mit denen die

Forschung sein System als defizient diskreditieren wollte, noch eine dualistische Bewertung des Verhältnisses von Geist/Seele und Stoff bei ihm erlaubt. Denn hierin stehen sich nicht unbewegte, tote Materie als Substanz der physikalischen Welt und eigenbewegter, lebendiger Geist als Substanz der geistig-psychischen Welt gegenüber, vielmehr decken sich beide Bereiche ähnlich wie unter dem Gesichtspunkt der Materialität. Es bestehen Differenzen der graduellen Relation zueinander, aber keine Wesensunterschiede, so dass auch hier die Seelenatome wiederum ihren Status als kulminierende Sondergruppe innerhalb der Gesamtmenge der Atome wahren.

Aufschlussreich in diesem Kontext ist zunächst, dass offenbar auch das antike Denken einen grundlegenden Unterschied zwischen Demokrit und Epikur darin ansetzte, dass dem Atombegriff des Ersteren Züge von Lebendigkeit und Beseeltheit zugeschrieben wurden, während Epikurs Theorie mit ihrer Ausgangsbestimmung der Atombewegung als freiem Fall nach unten als Musterbild eines rigiden mechanischen Materialismus galt.[39] Über Demokrits Ansichten zur Bewegung der Seelenatome teilt Aristoteles das Wesentliche in *De anima* mit. Demnach war Demokrit der Meinung, die Seele sei das Prinzip, das den Lebewesen Bewegung verleihe, und zwar in nicht mehr weiter ableitbarer Weise.[40] Aber die Seelenatome besitzen nicht nur die Fähigkeit, Bewegung an andere Atome mechanisch weiterzuvermitteln, sie müssen gerade, um dies leisten zu können, auch selbst bewegt sein.[41] Es handelt sich dabei um unmittelbare, von keiner sekundären Ursache ableitbare Eigenbewegung, die im natürlichen Wesen der Seelenatome begründet liegt. Aristoteles führt dazu aus: „… weil es ihr Wesen ist, niemals in Ruhe zu verweilen, ziehen sie den ganzen Körper mit sich

39 So stellt Augustinus, der, wie er selbst betont, über gute Kenntnisse Demokrits verfügt, folgenden Kontrast her: „Allerdings soll Demokrit in Fragen der Naturwissenschaft auch darin von Epikur abweichen, dass er dem Zusammenströmen der Atome eine gewisse lebendige und geistige Kraft für innewohnend hält (*vim quandam animalem et spirabilem*), und Geistprinzipien im All (*principia mentis in universo*) annimmt. … Epikur dagegen setzt im Beginne der Dinge nichts außer den Atomen. … Durch den zufälligen Zusammenstoß dieser Korpuskeln seien sowohl unzählige Welten als die lebendigen Wesen und die Seelen selbst entstanden." Augustin. *Ep. ad Dioscorum* (*Ep.* 118), 28 f. (CSEL 34, 2, II 2, hg. von Goldbacher, p. 691, 19 ff.). Die Stelle wird weder bei Diels-Kranz noch bei Luria angeführt. Auf seine Demokritkenntnis weist Augustinus p. 686, 6 ff. mit Stolz hin.

40 Arist. *de An.* I 2, 403b28; 404a8; 405a7; 406b15.

41 Arist. *de An.* I 2, 403b29; 404a8.

und bewegen ihn. (… διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν).[42] Insofern die Seelenatome in dieser Weise aktive Kraft entfalten und weitergeben, müssen sie auch Selbstbewegung haben, so dass es sich um aktive, lebendige Materie handelt.

Man könnte nun vermuten, dass sich zumindest hierin die Atome, aus denen sich die übrige physische Körperwelt konstituiert, von den Seelenatomen grundlegend unterscheiden, als den Körperatomen, wie man vielfach annimmt, im Unterschied zu den Seelenatomen die Fähigkeit der Selbstbewegung mangle.[43] Den körperkonstituierenden Atomen wäre demnach Passivität als Wesenscharakteristikum zu eigen, weswegen sie als artverschiedene Gruppe von den Seelenatomen zu trennen wären. Intendierte Demokrit also letztlich doch einen dualistischen Ansatz?

Doch für diese Hypothese lässt sich nicht viel beibringen. Eine Vielzahl doxographischer Zeugnisse spricht den Atomen nach Demokrits Auffassung permanente Eigenbewegung zu. Zwar bietet die Textüberlieferung des Simplikios ein einziges Mal die Lesart: Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν,[44] was bedeuten könnte, dass die Atome ihrem Wesen nach unbewegt wären und deshalb durch „Stoß" bewegt würden. Doch zeigt die reiche Parallelüberlieferung – teilweise sogar durch Simplikios selbst, der sich somit in Widerspruch zu seinen sonstigen Äußerungen setzen würde -, dass anstelle des in den Handschriften tradierten ἀκίνητα („unbewegt") mit größter Wahrscheinlichkeit ἀεικίνητα („immer bewegt") zu lesen ist.[45] So bemerkt Simplikios selbst ausdrücklich:

---

42 Arist. *de An.* I 3, 406b19. Vgl. ibid. I 2, 403b29.

43 So Rohde 1925, 189: „Die Seele ist das, was den aus eigener Kraft nicht bewegbaren Körpermassen die Bewegung verleiht." Ebenso verweisen Baeumker 1890, 95; Hoffmann 1951, 85; Potaga 1961, 87 auf die „von Natur unbewegten" bzw. „an sich unbewegten Atome". Immerhin spricht aber Rohde 1925, 189 auch von einer „allgemeinen Unruhe, die alle Atome umtreibt".

44 Simp. *in Ph.* I 2, 184b18, p. 42, 10 (DK 68 A 47; 306 L.). Die Lesart ἀκίνητα dürfte sich aus dem Zwang idealistisch-dualistischer Anschauung erklären, alle Ingredienzien monistischer Ansätze dem Verdikt toter, unbelebter Materialität zu unterwerfen.

45 Luria, Texty, p. 176, Nr. 306 [a] konjiziert zu dieser Stelle (unter Hinweis auf Balme 1939, 137 f.; 1941, 23 ff.) mit gutem Grund die Lesart ἀεικίνητα, ohne sie aber dann in seinen Haupttext p. 82 von Nr. 306 aufzunehmen. Ihre klare Bestätigung findet diese Lesart bei Simp. *in de An.* I 3, 406b12, 39, 28–31 (Übersetzung siehe oben im Text). Damit stimmen genau überein Simp. *in*

> Die Unbewegtheit der Atome haben weder die um Demokrit unterstellt, da sie wollten, dass sie (scil. Atome) immer bewegt seien (ἀεικίνητα εἶναι βουλόμενοι), noch aber ist es möglich, für die im Körper befindlichen Seelenatome Unbewegtheit zu unterstellen, weil auch keinerlei andere als die Bewegung jener das Lebewesen bewegen würde.

Entscheidend ist freilich der Zusammenhang, in dem die Kommentierung des Simplikios zu der Referenzstelle bei Aristoteles steht. Dort findet die Prädikation ἀκίνητος nur auf die ἀρχή der Eleaten Anwendung, während es von den φυσικοί, denen Demokrit natürlich zuzurechnen ist, heißt, ihre ἀρχή sei bewegt (κινουμένην). Ja, Aristoteles selbst sieht die Annahme einer Bewegungslosigkeit der ἀρχή im Sinne der Eleaten ausdrücklich im Widerspruch zum Begriff der φύσις.[46]

Nun befindet sich auch die Gesamtmasse aller Atome, wie die doxographischen Berichte über die Entstehung kosmischer Bildungen aus der ungeordneten Masse der Atome zeigen, in einer ständigen, nicht weiter ableitbaren, anfanglosen Bewegung. Solch unbedingte Bewegung der Atome ist dabei einmal Voraussetzung, dass es überhaupt zur Konstitution von Atomkomplexen und damit zum Aufbau von kosmischen Gebilden kommen kann. Sie ist die Ursache dafür, dass die Atome nicht separat voneinander in einem *diskreten* Seinszustand verharren, sondern sich miteinander verbinden und auf diese Weise einen kosmischen Weltzustand als quantitativ und qualitativ höheren Seinszustand *konkretisieren* (συγκρίνειν).

Dies kann aber, wie zahlreiche Indizien erweisen, keinesfalls eine passive Eigenschaft wie Gewicht im physikalischen Sinn sein, sondern eine aktiv in den Atomen wirkende, eine Art Druck zur Erzeugung von Bewegung ausübende Kraft. So ist im Zusammenhang mit Demokrits Atomlehre bei Theophrast von einer ὁρμὴ τῆς φορᾶς[47] die Rede, womit nach griechischem Sprachgebrauch eine einem Körper innewohnende

---

Ph. 28, 8 (nach Thphr. *Phys. opin.* Fr. 8 = *Dox. Gr.* 483,16); Hippol. *Haer.* I 13, 2 (*Dox. Gr.* 565, 8 f.); Hermias *irris.* 12 (*Dox. Gr.* 654, mit der Korrektur von Gale und Diels).

46 Arist. *Ph.* I 2, 184 b 25; 185 a 12. Verständlich wäre die Äußerung des Simplikios φύσει ἀκίνητα allenfalls in dem Sinne, dass die Atome in sich, d. h. ihrer inneren Substanz nach unbewegt und also unveränderlich (ἀπαθῆ) wären so wie das Sein der Eleaten. Auszuschließen ist jedenfalls die Version, der offenbar Luria zuneigt, nämlich die Atome wären ihrem Wesen nach unbewegt, ihre Bewegung rühre von einem sekundären, anfänglichen Bewegungsimpuls (πληγή) her (daher seine Konjektur κεκινῆσθαι statt überliefertem κινεῖσθαι).

47 Thphr. *Sens.* 71 (*Dox. Gr.* 520).

Bewegungstendenz gemeint ist, die ihn von dem gegenwärtigen Standort auf ein anderes Ziel hinstreben lässt.[48] Ebensolches verrät auch der Begriff ῥοπή, der wiederum aus peripatetischer Perspektive auf die atomistische Theorie Anwendung findet.[49] Unter der als ῥοπή bezeichneten Eigenschaft ist ganz offensichtlich die einem Körper innewohnende Kraft zu verstehen, die diesem Bewegung verleiht und ihn hierin verharren lässt. Diese Kraft umfasst also nach modernem physikalischen Verständnis sowohl das dynamische Beschleunigungsmoment wie auch das Trägheitsmoment oder Schwungmoment,[50] das dem in Bewegung befindlichen Körper innewohnt. Für das antike Denken sind beide Komponenten in dem einen Wort ῥοπή zusammengefasst, das entsprechend seiner etymologischen Verbindung zu dem Verbum ῥέπω „biege mich, neige mich, schlage nach einer Richtung aus", ursprünglich die Neigung eines Körpers bezeichnet, aus einer labilen Gleichgewichtslage sich nach einer bestimmten Richtung in Bewegung zu setzen und hierin zu verharren.[51]

Demokrit selbst hat diese Eigenbewegung der Atome ganz offensichtlich nicht nach einer einheitlichen Zielrichtung festgelegt. Allem Anschein nach verhält es sich so, dass sich mit abnehmender Widerständigkeit des umgebenden Mediums, in dem sich die Atome bewegen, die einheitliche Zielgerichtetheit der Atombewegung vermindert, während sie in widerständigen Medien zunimmt. Damit ist implizit als letzte Konsequenz gegeben: Im leeren Raum hat die Bewegung der Atome keine Zielgerichtetheit, sie ist unter dem Gesichtspunkt der Richtung völlig frei und regellos. Das Fehlen von Widerstand und Bewegungshemmnis ist entscheidend für die Verwirklichung der

48 Zugrunde liegt im Indogermanischen wahrscheinlich die Vorstellung einer zwangsläufigen Fließbewegung. **ser-* strömen. Vgl. altind. *sármah* das Fließen. So besitzen auch im Griechischen Feuer und Wasser eine ὁρμή. Vgl. *Il.* XI 157; *Od.* 5, 320.

49 Arist. *Ph.* IV 8, 216a11 ff.

50 Vollkommen einseitig in der Perspektive physikalischer Kinematik erkennt Löbl 1987, 108 hinter den Begriffen ῥοπή, ὁρμὴ τῆς φορᾶς und βαρύτης nur die „*vis inertiae*" Newtons (vgl. Newton, zit. nach Horsley: „*Definitio III: Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum.*"). In den vorliegenden Fällen geht es zum einen nie um die Trägheitskraft, die ein in Ruhe befindlicher Körper besitzt, zum anderen aber spielt die Eigenbewegungskraft als Vermögen, sich selbst aus einem Ruhezustand in Bewegung zu setzen, eine ganz entscheidende Rolle.

51 Vgl. Liddell-Scott-Jones s.v. ῥοπή. Hofmann 1949, 297 („Ausschlagsneigung").

Atombewegung.[52] Ganz lapidar definiert daher auch Philoponos das Leere als notwendige Bedingung der Atombewegung (οὐ γὰρ ἂν εἶναι κίνησιν μὴ ὄντος κενοῦ).[53]

Dass Bewegung primär und genuin den Atomen inhärent sein muss, dass sie eine Grundgegebenheit des Seins darstellt, geht aus einer Argumentation hervor, mit der Demokrit die Unableitbarkeit seiner Ontologie begründete. Die physikalische Prozessualität trägt nach atomistischer Auffassung Ewigkeitscharakter, sie vollzieht sich anfangslos immer in der gleichen Weise. Daher ist es auch nicht angebracht, nach einem Ursprung außerhalb dieses Prozessgeschehens zu suchen, denn dieser liegt in dem Prozess und seinen Prinzipien selbst. Jedes Fragen nach einem Ursprung außerhalb des Prozessgeschehens muss daher ein Fragen nach dem Ursprung des Unendlichen sein.[54] Sonach ist auch der Bewegungsprozess der Atome für Demokrit unableitbar. Mehr noch: Es gibt klare Indizien dafür, dass Demokrit die von ihm vorausgesetzte Materie in einer Weise als eigenbewegt betrachtete, dass sie nach dem Verständnis seiner Zeit als belebt gelten darf.[55]

Aristoteles etwa deklariert diese Art von Bewegung dahingehend, dass sie „unsterblich und unaufhörlich den Seienden [= Atomen] gegeben ist, gleichsam eine Art Leben in allem, was von Natur aus besteht" (τοῦτ' [sc. τὸ κινεῖσθαι] ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν).[56] Weiteren Aufschluss über das Gemeinte liefern vor allem die Begriffe, mit denen Demokrit selbst diese Art der Eigenbewegung hinsichtlich ihres Antriebsmomentes charakterisierte, so etwa der Terminus πληγή.[57] Hierunter ist die stoßweise wirksam werdende, innere Antriebskraft und Bewegungsenergie zu verstehen, die die vor jedem Zusammenprall der Atome liegende Elementarbewegung derselben bewirkt.[58] Eine weitere

52 Simp. *in Ph.* 1318, 33 (διὰ τοῦ κενοῦ εἴκοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος).

53 Phlp. *in Ph.* 630, 15.

54 Über diese Argumentation setzt uns Arist. *GA* II 6, 742b17 (Diels om.; 13 L.) genauer ins Bild. Vgl. auch *Ph.* VIII 1, 251b12 ff.; 252a32 ff.

55 Vgl. Pl. *Phdr.* 245c ff.; Arist. *Ph.* VIII 1, 250b11; 252b22; 253a11.

56 Arist. *Ph.* VIII 1, 250b13.

57 Simp. *in Ph.* I 2, 184b18, p. 42, 10. Dass es sich bei dem Terminus πληγή um einen authentischen Begriff Demokrits handelt, wird durch Cic. *fat.* 20, 46 ausdrücklich bestätigt: *vim … impulsionis, quam plagam ille appellat.* Auch Aët. I 4, 2 (*Dox. Gr.* 290) spricht in diesem Zusammenhang von der πληκτικὴ δύναμις der Atome.

58 Verfehlt die Bemerkung Lurias, Kommentarij 482, Nr. 307, wo das Wort als metaphorischer Ausdruck für „diesen Andrang und Druck, der die uranfäng-

Antwort auf das Woher dieser Bewegung gibt es nicht. Sie ist wie die Atome immer schon da, und zwar liegt sie in ihnen. In diesen Kontext fügt sich weiterhin die Beobachtung, dass πληγή auch zur Bezeichnung des Pulsschlags im Blutkreislauf Verwendung findet.[59] Dass die Anwendung des im organisch-vitalistischen Bereich gewonnenen Wortverständnisses auf die Atombewegung nicht arbiträr ist, verdeutlichen weiterhin Begriffe wie ῥύμη und παλμός. ῥύμη ist eigentlich die Bewegungsenergie, die man an ein Objekt legt, indem man es unter Zug oder Spannung setzt.[60] Diese Energie setzt sich durch schlag- oder stoßweise Entladung jeweils in Bewegung um. Diese Eigenart der schlagweisen Umsetzung in Bewegung macht das Wort auch für die Anwendung auf den Pulsschlag des Blutkreislaufs geeignet.

Noch klarer weist der Terminus παλμός – ebenfalls authentisch von Demokrit für die Atombewegung verwendet – in diese Richtung eines lebendig Pulsierenden.[61] παλμός bezeichnet eine stoßweise intermittierende Bewegung des Körpers oder eines Körperteils bzw. Organs, bei der sich Bewegungsakt und Bewegungsruhe in ziemlich rascher Folge abwechseln, also eine schnellende Bewegung, wie sie im Zucken, Zappeln, Zittern oder Pulsen vorliegt. So wird das Wort häufig gebraucht, um das Schlagen oder Zittern des Herzens oder auch das Pulsen des Blutkreislaufs, die stoßweise Bewegung der Bauchdecke und Ähnliches zu bezeichnen.[62] Nach Auskunft Galens stellt παλμός sogar

liche, ewige Bewegung der Atome erzeugte", gedeutet wird. Damit entspräche die Funktion der πληγή genau der einer externen ἀρχὴ τῆς κινήσεως im aristotelischen Sinne. So auch Alfieri 1979, 91 mit Bezug auf Lukrez II 288. Einen externen Bewegungsanstoß aber lehnte Demokrit, wie viele Stellen zeigen, ganz eindeutig ab. Recht widersprüchlich die Deutung bei Löbl 1987, 112 f., der einerseits Luria folgt, andererseits doch auf eine innere Antriebskraft der Atome hinauswill.

59 Etwa Galen, *Synopsis librorum suorum de pulsibus* Kap. 12 (IX 464, 16–18 Kühn).

60 Vgl. auch ῥῦμα, welches die (gespannte) Bogensehne und auch den (durch diese Spannung) erfolgenden Bogenschuss bezeichnet; ῥυτήρ = Bogenspanner.

61 Aët. I 23, 3 (*Dox. Gr.* 319; DK 68 A 47; 311 L.). Δημόκριτος ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο. Von Epikur dagegen heißt es unmittelbar folgend, er habe δύο γένη κινήσεως angenommen, nämlich τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν. Allein diese höchst auffällige Differenzierung hätte den stärksten Verdacht gegen die Falltheorie der demokritischen Atome erwecken müssen. Sicherlich in Anknüpfung an demokritische Vorstellungen begegnet παλμός auch bei Epikur, *Ep. ad Her.* 43–44. Ebenso fr. 61, p. 117, 29 Us.

62 Vgl. Arist. *Resp.* 479b21 (als Bezeichnung für den krankhaft beschleunigten Herzschlag, das sog. Springen des Herzens); ähnlich Chrysipp fr. 899, *SVF* II p. 247, 36; Nic. Al. 27; Hp. *Epid.* I 26, b'78 (Jones); *Morb.Sacr.* IX 2 u. 13

eine alte Bezeichnung für den Pulsschlag dar,[63] und in der Tat findet sich in der hippokratischen Schrift περὶ διαίτης ὀξέων das Wort eben in der Verbindung φλεβῶν παλμός.[64] Dass Demokrit mit diesem physiologisch-medizinischen Sprachgebrauch bestens vertraut war, zeigt eine Notiz bei dem Grammatiker Erotian, wonach Demokrit selbst die Bewegung der Arterien als φλεβοπαλίη bezeichnet habe.[65] Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang noch auf das Sonnenstäubchengleichnis, wo in der von Theodoret überlieferten Fassung die Analogie zwischen der Bewegung der Staubpartikel und der der Atome explizit in die Formulierung gefasst ist: ἄνω καὶ κάτω παλλόμενα.[66] Somit spricht viel für die Annahme, dass Demokrit die Bewegung der Atome durch die Anwendung dieses Begriffs als eine stoßweise schnellende, lebendige Eigenbewegung charakterisieren wollte.[67]

Zu erwähnen ist hier auch die Anschauung Demokrits, alle toten Körper hätten immer noch an Wärme und Wahrnehmungsfähigkeit teil, selbst wenn der Großteil hiervon sich schon verflüchtigt habe.[68] Er geht also offenbar von einer unterschiedlichen Teilhabe der Dinge am Belebten aus. Man wird nun ohne weiteres annehmen, dass er sich die Belebtheit primär an die Seelenatome als die am meisten beweglichen gebunden dachte. Doch wenn selbst nach deren Verflüchtigung Äußerungen der Belebtheit im toten Körper zurückbleiben,[69] so ist dies

(Jones); *Epid.* III 17 Fall 16 (Jones = 3, 146, 14 L); *Hum.* 9, 18 (Jones = 5, 490, 7 L). Insgesamt begegnet das Wort im *Corpus Hippocraticum* 17mal, um ein unkontrolliertes, unwillkürliches Zucken zu bezeichnen. Ein Werk des Melampous περὶ παλμῶν behandelte den Fall, dass ὀφθαλμὸς ἅλλεται. Vgl. dazu Diels 1907. Zahlreich sind Formulierungen mit dem zugehörigen Verbum πάλλειν, πάλλεσθαι als Ausdruck für Furchtsymptome wie das verstärkte Herzklopfen, das Zittern der Knie u.ä. Vgl. Hom. *Il.* XXII 452; 462. *h.Hom.: h.Cer.* 293; A. *Ch.* 410; Ar. *Ra.* 345. Unzutreffend die Gleichsetzung von παλμός und πληγή bei Alfieri 1979, 94 Anm. 40.

63 Galen VII 584, 4; 588, 17 (in der Schrift *περὶ τρόμου καὶ παλμοῦ καὶ σπασμοῦ καὶ ῥίγους*); VIII 498,7; 716, 16–18; 751, 15 f. Kühn.

64 *Acut.* 10, 23 Littré = XXXVII 22 Jones.

65 DK 68 B 120; 805 L.

66 Thdt. *affect.* IV 10, 5 = Suda s.v. ἄτομα.

67 Unangemessen daher die Wiedergabe als „vibration" bzw. „vibrazione" bei Bailey 1928, 133; Silvestre 1990, 15.

68 Aët. IV 4, 7 (*Dox. Gr.* 390; DK 68 A 117; 448 L.); vgl. auch Aët. IV 9, 20 = Alex. Aphrod. *in Top.* 21, 21 f.

69 Vergleichstexte machen wahrscheinlich, dass Demokrit dies nicht nur auf Leichen (von Tieren wie auch von Menschen), sondern auch auf Pflanzen und Steine bezogen hat. Die Einschränkung auf das Wachstum von Haaren und

nicht anders zu erklären, als dass auch den übrigen Atomen solche Belebtheit, wenn auch in geringerem Maße, innewohnt. Die Verminderung der Bewegtheit rührt in diesem Fall ganz einfach von der festen Einbindung in den den Körper konstituierenden Atomverband her.

Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass dem demokritischen Atomismus eben kein Materiebegriff im Sinne einer bloßen *res extensa* zugrunde liegt. Damit verbietet sich konsequenterweise auch eine Einordnung in die Geist-Materie-Dichotomie mit dem Ziel, Demokrits Konzeption als mechanischen Materialismus im Sinne einer unbewegten, toten Materie abzuqualifizieren.

V

Jener identische „Mutterstoff", aus dem sich für Demokrit körperliches und seelisches Sein konstituieren, weist mit den Faktoren der beständigen Eigenbewegung, der aktiven Richtungsbestimmung als Voraussetzung einer sich entwickelnden Gestaltung und seiner Potenz, neue Qualitäten emergieren zu lassen, durchaus Züge einer belebten Wesenheit auf. Die Seele stellt nach Gestalt, Größe und daraus resultierender Beweglichkeit nur die Extrem- bzw. Kulminationsform des Materiellen dar. Die Differenz der Seelenatome zu den übrigen Körperatomen wird letztlich allein in einer Differenz der Funktion relevant. Dass sich diese Grundlegungen, worin sich einerseits wesensmäßige Identität und andererseits graduell-funktionale Differenz miteinander verbinden, auch in den Wechselwirkungsprozessen von Körper und Seele unverändert bewähren, ist nun genauer zu zeigen.

Nach Demokrit können weder Leib noch Seele im konstituierten Zustand unabhängig voneinander bestehen, sie sind für die Dauer ihres Bestehens zur Sicherung dieses Bestehens notwendig aufeinander angewiesen. Erst in der vollständigen Verquickung beider Komponenten ist der Existenz des Menschen eine gewisse Dauer beschieden. Wenn

---

Nägeln, die Diels, *Dox. Gr.* 390 zu Z. 20 mit Bezug auf Tert. *anim.* c. 51 vornimmt, wird dem Begriff des αἰσθητικόν nicht gerecht. Hier ist Cic. *Tusc.* I 34, 82 (DK 68 A 160) aufschlussreich, wonach von den Epikureern Demokrit unterstellt wurde, dieser habe angenommen: *aliquis dolor aut omnino post mortem sensus in corpore est.* Vgl. weiterhin Aët. IV 4, 7 (*Dox. Gr.* 390); IV 9, 20 (*Dox. Gr.* 398) ; Celsus II 6, 14; Varro, *Sat. Cycnus* περὶ ταφῆς fr. 81 Bücheler (DK 68 A 161); Arist. *de Plant.* I 1, 815 b 16 = Nic. Dam. 6, 17 Meyer; Michael Psellos, *De lapid. virtut.* 26 (Ideler 1841, 247, 24; de Mély 1898, 12–14).

Demokrit in diesem Sinne vom Menschen als einem kleinen Kosmos spricht, so impliziert für ihn der Kosmosbegriff auch dieses Postulat der Vollständigkeit, in der sich Körper- und Seelenatome miteinander vereinigen müssen, um der menschlichen Existenz für die Dauer ihres Lebens Beständigkeit zu geben.[70] Insofern ist auch der Kosmosbegriff Demokrits Ausdruck seines monistischen Denkens. Sowie die Seele den Körper verlässt, löst sie sich in ihre einzelnen Atome als ihre Bestandteile auf, die sich sodann wieder in der Masse der frei beweglichen, d. h. nicht zu Körpern verbundenen Atome verlieren.[71] Ebenso setzt beim toten Körper der Prozess der Auflösung ein, sobald die Seele aus ihm entschwunden ist, nur geht hier der Auflösungsprozess wegen der geringeren Beweglichkeit dieser Atome und ihrer Einbindung in die Körperaggregation langsamer vonstatten. Auf die vegetativen Prozesse, die eine Zeit nach dem Tod im Körper noch anhalten, wurde bereits hingewiesen. Generell aber bedeutet der Tod die Auflösung des psychophysischen Komplexes und die erneute Verselbständigung der einzelnen Atome.[72] Hierin steht Demokrit im konträren Gegensatz zu den dualistischen Konzeptionen eines Platon, der den Körper als Belastung der unsterblichen Seele betrachtet, die mit dem Tode abzustreifen ist,[73] oder eines Aristoteles, für den der νοῦς erst dann sein eigentliches Sein verwirklichen kann, wenn er vom Körper getrennt ist.[74]

Die Einbindung der Seelenatome in den Körperkomplex stellt sich Demokrit in Konsequenz seines auf Materialität basierenden Ansatzes so vor, dass diese sich über den ganzen Körper hin verteilen, da nur so der Körper in all seinen Teilen belebt und bewegt sein kann.[75] Insofern bildet die Seele als Konstitutum aus den einzelnen Seelenatomen für

70 DK 68 B 34. Am deutlichsten wird dieses Postulat in der bei David, *Proll.* 38, 14 (ed. A. Busse) überlieferten Fassung. Dort wird (aus der Sicht platonischer Seelenteilungslehre) der Demokritspruch ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος in Anwendung auf die menschliche Seele im Sinne eines hierarchischen Prinzips interpretiert, wonach Herrschendes und Beherrschtes in einem κόσμος sich notwendig gegenseitig voraussetzen. Dies gilt gleichermaßen für das Verhältnis von Seele und Körper.

71 Vgl. Lucianus, *Philops.* 32; Lact. *inst.* III 17, 22; VII 7, 9.

72 Vgl. Stob. IV 52, 40 (DK 68 B 297; 466 L.); ähnlich Aët. IV 7, 4; Thdt. *affect.* V 24.

73 Vgl. Pl. *Grg.* 493a (irdisches Leben bedeutet Totsein); *Phdr.* 250c u. *Phd.* 67c ff. (Körper ein Gefängnis der Seele); *Phd.* 66d u. *R.* 611b, c (Körper als Hindernis der philosophischen Erkenntnis).

74 Arist. *de An.* III 5, 430a17 ff.

75 Vgl. Arist. *de An.* I 3, 406b15; I 5, 409b2. Vgl. auch S.E. *M.* VII 349.

Demokrit eine Art den Körper durchziehendes Strukturgefüge.[76] Dabei ist die Verteilung freilich nicht gleichmäßig und somit auch die Bewegung des Körpers nicht in allen Teilen gleich, vielmehr gibt es stärkere Konzentrationen an den Stellen des Körpers, wo einzelne Seelentätigkeiten ihren Sitz haben. Aber es ist nicht nur die Seele, die dem Körper gegenüber ihre Funktion erfüllt, indem sie ihn bewegt, sondern auch der Körper umgekehrt nimmt der Seele gegenüber wichtige Aufgaben wahr. Zunächst eben darin, dass er die Seele als Konstitutum einzelner Atome vor der beständigen Gefahr der Verflüchtigung bewahrt. Die Seelenatome könnten nämlich aufgrund ihrer beständigen Bewegung und mangelnden Adhäsionskraft, die in ihrer runden Gestalt begründet ist, ohne unterstützende Einwirkung nicht längere Zeit zusammenbleiben, während der Körper aufgrund seiner Zusammensetzung aus Atomen, die ihrer Form nach besonders zur gegenseitigen Verklammerung geeignet sind, eine selbsttragende Struktur besitzt, in der die Atome trotz ihrer Bewegungstendenz arretiert sind.[77] Hier hat Demokrit zu der Erklärung gegriffen, je ein Seelenatom sei zwischen zwei Körperatomen eingeschlossen und werde somit vor der Verflüchtigung geschützt.[78] Die Seele bedarf also zu ihrer längerdauernden Konstituierung der Einbindung in den Körper. Außerhalb des Körpers gibt es keine Seele mehr, sondern nur noch Seelenatome. Das Verhältnis von Körper und Seele ist also unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen funktionalen Leistung reziprok. Während der Körper als Komplex miteinander verklammerter Atome zwar in sich Stabilität gegen Auflösung, aber keine Möglichkeit der Bewegung mehr wegen der Arretierung der Einzelatome und der Neutralisierung ihrer Bewegungstendenz besitzt, verfügt die Seele zwar im höchsten Maße über Beweglichkeit, es mangelt ihr aber vollkommen an zusammenhaltender Stabilität. Für Demokrit vereinigen sich daher die beiden

76 Vgl. Vlastos 1945, 579, der von einem „soul-cluster" spricht.

77 Vgl. auch Krokiewicz 1954, 35.

78 Vgl. Lukrez, III 370 ff. Nach Demokrit entsprächen also Körper- und Seelenatome zahlenmäßig einander. Ablehnend zur zahlenmäßigen Entsprechung von Seelen- und Körperatomen Diog. Oen. fr. 37 Chilton, col. I. Was Brieger 1902, 73 u. a. aus der Lukrezstelle schließen zu können glaubt, nämlich die Seele sei für Demokrit nicht mit reinem Feuer identisch, sondern aus dem Feuer werde erst die Seele, wenn sie sich mit anderen Stoffen im Körper vermische, ist hinfällig, da sein Ausgangspunkt wiederum auf der schon erwähnten falschen Voraussetzung beruht, die bereits dem Einzelatom Feuerqualität zuspricht.

Prinzipien von στάσις und κίνησις in der Leib-Seele-Verklammerung in idealer Weise. Während die Seele dem Körper Bewegung und somit seiner Ein-Ständigkeit Vielheit verleiht, erhält sie selbst in ihrer Vielheit durch den Körper Ein-Ständigkeit und Halt.[79]

Vor diesem Hintergrund wird nunmehr auch eine Anschauung Demokrits genauer verständlich, wenn er nämlich dem Körper die Funktion eines „Zeltes", einer beweglichen „Hülle" für die Seele zuweist, so in dem für seine Ethik grundlegenden Postulat:[80]

> ἀνθρώποις ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίαν ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνων τίθησιν.
>
> Menschen ist es füglich (ἁρμόδιον), sich mehr um die Seele als den Leib zu kümmern. Denn Vollkommenheit der Seele gleicht Gebrechen des Körpers aus, Körperstärke aber ohne Verstand macht die Seele um gar nichts besser.

Da die Verwendung des Wortes σκῆνος als Bezeichnung für den Leib in seinem Verhältnis zur Seele zweifelsohne auf Demokrit zurückgeht,[81] müssen sich damit für sein philosophisches System besondere Implikationen verbunden haben. Diese Aspekte gilt es genau zu würdigen. Zum einen zeigt die Häufigkeit, mit der Demokrit diesen Begriff verwendet, dass es sich hierbei keineswegs um die poetisch schmückende Anwendung einer Metapher handeln kann, sondern um eine terminologische Verwendung, mit der Demokrit einen funktional bestimmten Sachverhalt zum Ausdruck bringen will. Der aus gröberen Atomen zusammengesetzte Körper stellt im anschaulichen Sinn genommen tatsächlich wie ein Zelt die behausende Hülle, das Gehäuse für die aus feineren Atomen bestehende Seele dar.[82] Wenn Demokrit, wie

79 Vgl. die bei Arist. *Metaph.* IV 2, 1004b29 gegebene Zuordnung von στάσις und κίνησις: στάσις τοῦ ἑνός, κίνησις δὲ τοῦ πλήθους.

80 DK 68 B 187. Die Bezeichnung des Körpers als σκῆνος auch B 37; 57; 223; 270; 288. Etymologisch gehört τὸ σκῆνος zu σκηνή Zelt, Laube, Hütte, Behausung.

81 Mit dem Gebrauch dieses Wortes zur Bezeichnung des Leibes steht Demokrit zu seiner Zeit singulär, es begegnet sonst bei keinem Vorsokratiker. Alle weiteren Belege für das Wort in dieser Bedeutung gehören späterer Zeit an. Vgl. Pl. *Ax.* 366a; Corp. Hippocr. *Cord.* 7 (dort als Synonym zu σῶμα gebraucht, um dessen Wiederholung zu vermeiden); *Anat.* 1; Ti. Locr. 100a; 101c; e; NT 2 *Cor* 5, 4; Anthologia Graeca IX 404 (vom Leib der Biene).

82 Vgl. auch v. Fritz 1966, 37, dessen Aussage, „dass die Bezeichnung σκῆνος … erst im Neuen Testament und bei den christlichen Schriftstellern wieder vor-

die Wahl dieses Begriffs zeigt, dabei spezifisch den Aspekt einer beweglichen Hülle – man denke an das Fluktuieren, das sich an der Außenhaut eines Zeltes zeigt, dann auch an die rasche Ortsveränderbarkeit, die für ein Zelt charakteristisch ist – hervorhebt, so hat er damit ganz wesentliche Momente des menschlichen Körpers erfasst: seine Beweglichkeit in den einzelnen Gliedmaßen und seine Fähigkeit zur Ortsveränderung,[83] nicht zuletzt auch die Möglichkeit, sich auf der Basis der Atome in wiederholten Aggregationen zu konstituieren. Dazu müssen aber auch die mit dem Wort „Zelt" sich verbindenden Assoziationen von Schutzgewährung und Ortsbestimmtheit, durch die das Unstete zur Stetigkeit kommen kann, als Leistungen des Körpers für die Seele betrachtet werden. Diese Verbindung führt auf einen weiteren Aspekt: Demokrit kehrt hier die Verhältnisbestimmung, in die der Pythagoreismus Leib und Seele zueinander mit der bekannten Formel σῶμα σῆμα gesetzt hatte, um.[84] Die wahre Heimstatt der Seele befindet sich für Demokrit nicht in einer transzendenten Welt, in die die Seele erst gelangen kann, nachdem sie sich mit dem Tod aus dem „Grab" des Leibes befreit hat, sondern im irdischen Diesseits, worin die Seele durch die Verbindung mit dem Leib gegen ihre Auflösung geschützt ist und so auf der höchsten Stufe ihrer Existenzform steht. Die Anwendung dieses Begriffs auf den Körper enthält somit auch ein eindeutiges Bekenntnis zur Immanenz als der gemeinsamen Grundlage, auf der Physik und Ethik für Demokrit ruhen.

---

kommt", allerdings so nicht zutrifft. Zum Aspekt der Anschaulichkeit in Demokrits philosophischer Darstellungsweise vgl. ibid. 19.

83 Pointiert daher die Verbindung von οἶκος und σκῆνος in B 288. Hier stehen sich das konkrete „Haus" als Inbegriff der sozialen-familiären Umwelt des Einzelnen und das „Zelt" als Begriff für den physiologischen Körper des Einzelnen gegenüber.

84 Falsch daher Krokiewicz 1960, 42; 52; 68, der die Verwendung des Begriffs σκῆνος, „Gefäß", „Instrument", für den Leib bei Demokrit aus einer analog bestimmten Terminologie bei den Pythagoreern ableitet. Aber der Ausdruck ist nicht pythagoreisch, sondern eindeutig von Demokrit selbst geprägt, ja er steht eigentlich in einem konträren Verhältnis zum pythagoreischen Transzendenzverständnis (was Krokiewicz 1954, 42 auch richtig anerkennt). Kranz 1941, 89 deutet zu Recht an, dass der Ausdruck sogar ein bewusstes Gegenstück zum pythagoreischen σῆμα darstellt: „[Der Körper ist] nicht das ‚Grab' der Seele, wie nach Orphisch-Pythagoreischer Anschauung, sondern ein wertvolles ‚Werkzeug oder Gerät', für dessen sorgfältige Behandlung die Seele verantwortlich ist".

Während die Seele vom Körper schützend behaust wird, übernimmt die Seele ihrerseits dem Körper gegenüber eine erhaltende Funktion, indem sie ihn bewegt und belebt. Denn nur so ist auch dieser längerfristig gegen die Gefahr der Auflösung geschützt. Das Verhältnis wechselseitiger, den Status der psycho-physischen Einheit wahrender Schutzfunktionen, in dem Körper und Seele zueinander stehen, äußert sich am deutlichsten am Beispiel der Atmung. Wie Aristoteles mitteilt, ist für Demokrit Signum des Lebens die Bewegung, die dem Körper durch die Seele verliehen wird. Die Seele aber leistet dies solange, als sie im Körper gegenwärtig ist; ihre Anwesenheit wiederum ist solange gegeben, als die Atmung im Gange ist. Insofern ist die Atmung definitorisches Merkmal, nach dem sich Leben von Nicht-Leben scheidet: τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῷοις τὴν κίνησιν. διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν.[85]

Es besteht nun nach Ansicht Demokrits wegen der Feinheit und Beweglichkeit der Seelenatome beständig Gefahr, dass die Seele durch den Druck, den die umgebende Luft auf den Körper ausübt, aus dem Körper herausgepresst wird. Hiergegen schützt nach Demokrit der Vorgang des Einatmens, durch den dem Körper immer neue Seelenatome, die sich frei in der Luft befinden, zugeführt werden. Durch diesen Prozess werden einerseits die Seelenatome, die sich bereits aus dem Körper verflüchtigt haben, beständig ersetzt, zum anderen werden die im Körper befindlichen durch den Gegendruck, den die einströmende Atmung ausübt, am Austritt gehindert und ihnen Widerstand gegen den Andrang der äußeren Luft ermöglicht. Solange das Lebewesen durch die Atmung diesen Widerstand gegen den Druck der umgebenden Luft aufrechterhalten und die verlorenen Seelenatome ergänzen kann, bleibt das Leben erhalten.[86] Da sich der Verlust der Seelenatome in der Regel nicht schlagartig vollzieht, besteht die Möglichkeit, dass sich die volle Lebenstätigkeit wieder herstellt, nachdem sich ein Teil der Seelenatome bereits verflüchtigt hat. Auf diese Weise erklärt Demokrit den regelmäßigen Wechsel von Wachen und Schlafen, wobei es durch den Schlaf jeweils nur zu einem geringen Verlust des Seelenstoffs kommt, der ohne weiteres wieder zu ergänzen

85 Arist. *de An.* I 2, 404a8–10.

86 Ibid. 404a10 ff. Noch ausführlicher beschrieben ist der Vorgang bei Arist. *Resp.* 4, 471b30 (DK 68 A 106; 463 L.).

ist,[87] oder, wenn der Vorgang größeren Umfang annimmt, den Scheintod mit folgendem Wiedererwachen zum Leben.[88] Erst wenn der Vorgang wegen der Menge verlorengegangener Seelensubstanz irreversibel ist, tritt endgültig der Tod ein.

Hinter den vorgestellten Beispielen wird jeweils die Notwendigkeit eines wechselseitigen Ineinanderwirkens von Körper und Seele sichtbar. Weder kann der Körper leben und damit sich gegen Auflösung schützen ohne die belebende Kraft der Seele, noch kann die Seele sich vor Verflüchtigung schützen ohne Einbindung in einen Körper.[89] Im Vorgang der Atmung ist diese funktionale Verflechtung beider Komponenten am engsten: Der Körper führt die Vitalfunktion der Atmung aus, weil er von der Seele belebt ist, die Seele bleibt im Körper vor Auflösung geschützt, weil die durch den Körper geleistete Atmung Verluste von Seelensubstanz kompensiert. Die Belebung des Körpers durch die Seele hat die Erhaltung der Seele durch den Körper zur Folge. Wenn Philoponos seine Erklärung der bei Aristoteles referierten demokritischen Ausführungen zur Atmung mit dem Hinweis einleitet, Demokrit sei hier wiederum bestrebt gewesen, alle Lebensfunktionen im psycho-physischen Bereich mit seiner physikalischen Grundtheorie in Einklang zu bringen, so bildet dies ein weiteres Indiz für die Einheit, die Demokrit zwischen den verschiedenen Gebieten seiner Forschung herzustellen bemüht war.[90] Bei grundsätzlicher Identität im Materiellen werden seelische und leibliche Vorgänge allein aus einer Differenz im Funktionalen erklärt.

---

87 Vgl. Aët. V 25, 3 (*Dox. Gr.* 437). Zur Erklärung des Schlafs nach Demokrit s. weiterhin Plut. *Quaest. conv.* III 6, 4, 655 D; VIII 3, 5, 722 D; *De lat. viv.* 5, 1129 E (511 L.); Tert. *anim.* 43 (512 L.). Vgl. auch, was Lukrez IV 916 ff. zu den epikureischen Ansichten über den Schlaf mitteilt.

88 Vgl. die Nachricht des Proklos, *in R.* II 113, 6 Kroll (DK 68 B1), wonach Demokrit in seiner Schrift Περὶ τοῦ Ἅιδου (gemeint ist wohl die nach dem Thrasyllkatalog bei D.L. IX 46 zitierte Abhandlung Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου) eine Untersuchung des Scheintodes angestellt habe. Der Epikureer Kolotes nämlich, heißt es dort, hätte vom Stammvater der epikureischen Lehren (scil. Demokrit) erfahren können, wie ein solches Wiederaufleben möglich sei. Dann nämlich, wenn der Tod kein vollständiges Erlöschen der Belebtheit des Körpers ist.

89 Vgl. auch Diog. Oen. fr. 37 Chilton, col I: „Ursache für Leben oder Nichtleben schafft dem Körperorganismus die Seele. Denn wenn sie auch nicht die gleiche Anzahl von Atomen hat wie der Körper, … so umschlingt sie doch den ganzen Menschen und bindet ihn, selbst gefesselt, auch ihrerseits in der Weise, wie der geringste Teil Lab eine unermessliche Menge Milch bindet".

90 Phlp. *in de An.* I 2, 404a9, p. 68, 20 f.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch die Perspektive Demokrits weiter, worin er das Verhältnis von Leib und Seele zueinander analog dem Verhältnis von Werkzeug und Benutzer bestimmt. Wie Demokrit in einem bei Plutarch erhaltenen Fragment mitteilt, würde er für den Fall, dass der Leib gegen die Seele wegen der Unbill, die er durch deren Leidenschaften im Laufe des Lebens erlitten hat, einen Gerichtsprozess durchsetzte, die Seele bei Vorliegen bestimmter Tatbestände ohne weiteres verurteilen:[91]

> εἰ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, παρὰ πάντα τὸν βίον ὧν ὠδύνηται, [καὶ] κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δι[καστής], ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς, ἐφ' οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις, ὥσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος.
>
> Wenn der Körper gegen sie [scil. die Seele] einen Prozess bewilligt bekäme dafür, was er das ganze Leben über [wegen ihr] an Schmerzen erlitten hat und was ihm Schlimmes widerfahren ist, und er selbst [= Demokrit] zum Richter würde über die Klage, dann würde er mit Freuden die Seele verurteilen, dafür dass sie den Körper teils durch ihre Nachlässigkeiten zugrunde gerichtet und durch ihre Besäufnisse destabilisiert hat, teils durch ihren Hang zur Wollust verdorben und zerrissen hat, wie er, wenn ein Werkzeug oder ein Gerät sich in schlechtem Zustand befindet, den der es rücksichtslos benutzte, zur Verantwortung ziehen würde.

Als solche für eine Verurteilung ausreichende Tatbestände gibt Demokrit einmal die nachhaltige Schädigung des Körpers durch Vernachlässigung, insbesondere die auflösende Zerrüttung (der Körperstruktur) durch die von der Seele herbeigeführte Trunkenheit an, sodann die Verderbnis und Zerstörung (der körperlichen Struktur) durch hemmungslose Hingabe an wollüstige Vergnügungen. Hierbei fungiert die Seele als körperlich handelndes Agens, das in aktivem Tun zerstörerisch auf den Körper einwirkt (ἀπώλεσε, ἐξέλυσε, κατέφθειρε, διέσπασε). Affektive Erregungen der Seele durch Rausch oder Wollust ebenso wie die Vernachlässigung des Körpers durch die Seele bewirken eine nachteilige Veränderung der Struktur, in der die Körper- und

91 Plut. fr. *De libid. et aegr.* 2 (DK 68 B 159; 776 L.). Die Vorstellung des Prozesses des Körpers gegen die Seele scheint von einigem Interesse gewesen zu sein, da weitere antike Texte darauf anspielen. Vgl. Plut. *De tuenda sanitate praec.* 24, 135 E. Auch Diog. Oen. fr. 1 col. I-II Chilton bezieht sich mit größter Wahrscheinlichkeit hierauf (776 a L). Diniz Peixoto 2001, 191–209 hat neuerdings diese Stelle zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung über das Leib-Seele-Verhältnis bei Demokrit gemacht.

Seelenatome einander im konstituierten Körper zugeordnet sind. Offenbar entfalten die Seelenatome unter diesen affektiven Zuständen eine so starke ungeordnete Bewegungstendenz, dass sie die haltende und festigende Struktur der Körperatome allmählich aufsprengen und zerreißen (ἐξέλυσε, διέσπασε). Umgekehrt also wie bei Platon, für den jeweils vom Körper und seinen Begierden Gefahren für den Bestand der Seele ausgehen, gefährdet hier die Seele den Körper in seinem Bestand.

Aufschlussreich im gegebenen Zusammenhang ist nun die Begründung, mit der Demokrit seine Verurteilung der Seele motiviert. Für ihn gleicht das Verhalten der Seele gegenüber dem Körper dem Verhalten eines Menschen, der ein Werkzeug oder ein Gerät so schonungslos gebraucht, dass es ganz und gar verdorben wird.[92] Hieran lassen sich für die Seele-Leib-Relation folgende Aspekte festmachen: Wie nun ein Werkzeug ohne Benutzer keinen Gebrauchswert hat und nur einem indifferenten Gegenstand gleicht, insofern es nicht aus sich selbst seine Fähigkeiten ins Werk setzen kann, und somit jeweils auf eine entsprechende Benutzung angewiesen ist, so ist auch der Körper zu seiner Verwirklichung auf die Seele angewiesen, da er ohne sie seine in der Welt wirkenden Fähigkeiten mangels Bewegung und Steuerung nicht entfalten kann. Umgekehrt ist ein sachkundiger Benutzer, sofern ihm kein geeignetes Werkzeug zur Verfügung steht, nicht in der Lage, seine Absichten in die Tat umzusetzen. Entsprechend ist die Seele ohne Körper der Möglichkeit beraubt, die in ihr angelegten Absichten und Fähigkeiten in der Welt wirksam zu machen. Beide Komponenten sind also aufgrund ihrer verschiedenen, aber korrelierenden funktionalen Wirkmöglichkeiten notwendig aufeinander angewiesen.

Hier kehrt also die Notwendigkeit des Zusammenfungierens zweier in ihrem Wirken differierender, einander aber notwendig bedürfender und ergänzender Komponenten wieder, die für Demokrit schon im ontologischen Bereich in der Ansetzung des Vollen und des Leeren in einem Funktionszusammenhang zur Ermöglichung von Bewegung und

92 Der logische Zusammenhang zwischen dem χρώμενος ἀφειδῶς und dem ὄργανόν τι ἢ σκεῦος κακῶς ἔχον ist der eines konsekutiven, nicht eines modalen Verhältnisses. Der rücksichtslose Gebrauch durch den Benutzer führt dazu, dass sich das Gerät schließlich in einem schlechten Zustand befindet. Abwegig wäre die Vorstellung, Demokrit tadle hier den Fall, dass ein ohnehin schon geschädigtes Instrument auch noch einem schonungslosen Einsatz unterworfen würde. Dieser Aspekt ist erst sekundär darin gegeben, dass durch den beständigen schonungslosen Einsatz das Gerät sich für jeden neuen Einsatz von vornherein in einem schlechten Zustand befindet.

Realisierung der verschiedenen aus dem Sein hervorgehenden Phänomene zu beobachten war. Aber auch in weiteren Aspekten lassen sich zwischen den ontologischen Prinzipien und dem Verhältnis von Seele und Leib zueinander Parallelen ziehen. Wie im Bereich der Ontologie zwischen dem Vollen und dem Leeren kein Unterschied in der Seiendheit besteht, insofern „das Nichts um nichts weniger seiend ist als das Ichts“[93], so ist auch zwischen Leib und Seele keine Differenz der Seiendheit noch ein wesensmäßiger Dualismus gegeben. Die Unterschiede liegen jeweils in einer graduellen Differenzierung der Funktion begründet. Diese ist im ontologischen Bereich zwischen dem Vollen und dem Leeren darin gegeben, dass das Volle im Unterschied zum Leeren vielfältig differenziert ist, weswegen ihm die Fähigkeit zu unendlicher Gestaltbildung zukommt, während das Leere die Möglichkeit für die Verwirklichung von Bewegung und Gestaltbildung darbietet. Entsprechend kommt im psycho-physischen Bereich der Seele aufgrund ihrer beständigen Bewegtheit die Fähigkeit zu Bewegungsübertragung und Gestaltung zu, der Leib hingegen stellt mit seiner Körperlichkeit die Möglichkeit dar, diese bewegenden und gestaltenden Impulse zu verwirklichen. Damit ergibt sich in beiden Fällen ein Superioritätsverhältnis des Wirkfaktors gegenüber dem Möglichkeitsfaktor, das im Falle von Seele und Leib genauer zu bestimmen ist: Die Seele ist dem Leib übergeordnet, insofern sie die handlungsbestimmende Leitfunktion ausübt. Daher steht sie dem Leib gegenüber in einem Verantwortungsverhältnis, gerade was die Möglichkeit zu gutem wie zu schlechtem Gebrauch anbelangt. Diese Verantwortung aber für den Körper und den Menschen im Ganzen macht ihr allein den guten Gebrauch zur Pflicht.[94] Die zunächst rein physikalische Relation von Seele und Körper gewinnt für Demokrit in aller Selbstverständlichkeit eine ethische Dimension.

Das reziproke Funktionsverhältnis allerdings bewirkt auch, dass Missbrauch des Körpers durch die Seele letzten Endes auf sie selbst in nachteiliger Weise zurückfällt, dann nämlich, wenn, wie im vorliegenden Fall beschrieben, die Verbindungen zwischen den Körperatomen so weit gelockert und destabilisiert sind, dass der Körper selbst nicht mehr die ihm von der Seele zugedachten Funktionen erfüllen

93 DK 68 B 156; vgl. auch A 37; A 49.

94 Vgl. auch Vlastos 1945, 579: „The first axiom of this *logos* of the soul is the ethical corollary of a proposition established in the physics, that the soul moves the body: soul, not body, is the responsible agent“.

kann. Im äußersten Fall schließlich wird der Seele bei gänzlicher Auflösung des Körperkomplexes der Schutz ihrer Existenz entzogen und auch sie selbst der Auflösung anheim gegeben. So definiert sich die Relation von Leib und Seele für Demokrit nicht als substantieller Dualismus,[95] sondern als differenziertes Wechselwirkungsverhältnis. In der Vereinigung im Körper stehen sie physiologisch gesehen zueinander in einer strukturellen Einheit, funktional gesehen in einer notwendigen Interdependenz.

Die ethische Konsequenz, die Demokrit für seine Adressaten hieraus ableitet, ist zwar dieselbe, wie bei Sokrates und bei Platon, nämlich man müsse sich vor allem um seine Seele kümmern (ἐπιμέλεια ψυχῆς).[96] Aber während Sokrates seine Sorge um die Seele protreptisch und elenktisch umzusetzen sucht, ohne „den höheren Wert der Seele gegenüber den äußeren Gütern oder dem Körper zu beweisen“[97], lässt Demokrit den funktionalen Zusammenhang zwischen Leib und Seele, zwischen Physik und Ethik für sich sprechen. Insofern geht seine Position über die des Sokrates weit hinaus. Demokrit sichert seine Ethik durch die Rückbindung an die Physik auf immanenter Grundlage im Rahmen seiner Ontologie ab. Doch das wäre nun ein weiteres großes Thema.

95 So die Behauptung Langerbecks 1935, 75 (zu B 159): „Es entwickelt sich also ganz aus den ethischen Gedankengängen ein strenger Dualismus.“ Doch Langerbeck übersieht, dass es sich bei den Seelenatomen lediglich um Atome einer bestimmten Extremform der Primärqualitäten handelt, nicht um wesensverschiedene. Vgl. auch Vlastos 1945, 579: „… not in any sense an assertion of dualism“.

96 Vgl. etwa Pl. *Ap*. 29d ff.

97 Jaeger 1959, 87. Sokrates bezeichnet sein erzieherisches Tun in *Ap*. 30 a als ἡ ἐμὴ τῷ θεῷ ὑπηρεσία.

II. Plato

Three kinds of Platonic immortality[1]

David Sedley

The immortality of the soul is one of Plato's favourite topics. In a series of dialogues generally thought to span the greater part of his writing career – above all the *Apology*, *Gorgias*, *Meno*, *Phaedo*, *Republic*, *Phaedrus* and *Timaeus* – he reverts to it repeatedly, clocking up no fewer than seven formal proofs of it. At the centre of all this stands his ethically pivotal conviction that the soul outlives its present incarnation, to be duly rewarded or punished. The realization that the soul's progressions and regressions are most properly evaluated and understood over an indefinitely long time-span, and not just within the confines of a single life, in his eyes both makes greater moral sense of the world and clarifies how we can best play our own part in it. It also offers the longer-term prospect of our souls' leaving bodily incarnation behind, and thus bringing to an end the long project of making ourselves as godlike as possible.

My aim in this paper is to display, and compare, three different notions of personal immortality, all of which play a role in Plato's dialogues. I shall call them 'essential', 'conferred' and 'earned' immortality. It would be unrealistic in a single paper to try to cover all Plato's discussions of immortality. But in so far as my coverage is to be synoptic, the following linking motif is one best emphasized at the outset. All his treatments of immortality seek to incorporate, interpret and build on existing religious traditions. That not only the individual gods but also the world itself is immortal was the legacy of a tradition stemming from Hesiod's *Theogony*, where both heaven and earth, the world's two main components, came into being as immortal gods. That exceptionally high-achieving mortals can, like Heracles, become immortal

1 Predecessors of this paper have benefited from discussion at the November 2006 Chicago colloquium in ancient philosophy; at the Université de Paris 1 seminar L'Ame et l'action, in February 2007; at the Katholieke Universiteit Leuven, also in February 2007; at the Scuola Normale Superiore, Pisa, in March 2007; and at the Zweiter Kongress der Gesellschaft für antike Philosophie, Hamburg, in July 2007. I am particularly grateful to Sean Kelsey, who was my commentator at Chicago, and to Georgia Mouroutsou, Frisbee Sheffield and Michael Pakaluk for written comments.

was another tenet of traditional myth and cult. And that our souls are such as to survive death, go to Hades, and perhaps return in new incarnations, was part of a religious tradition with roots in Homer and Orphism.[2] Plato would see himself less as an innovator than as an interpreter and defender of these traditions.

Essential immortality

The context of the *Phaedo* is well known. Socrates, awaiting execution, has the task of convincing his interlocutors that the soul is immortal, and thus clarifying why, instead of fearing his imminent death, he looks forward to whatever rewards await him in the afterlife. The most astute of his interlocutors, Cebes, has expressed his concern that even a soul capable of surviving the body's dissolution might prove not to be altogether immortal, but could eventually wear out and die (86e6–88b8). Socrates' long reply (95b5–107a1) is intended to shut off this danger by showing the soul to be intrinsically immortal – the sort of thing that not only does not die but in its very nature *could* not die. The final part of this reply (102a11–107a1) – the Last Argument, as it has come to be known – requires a separate study in its own right, and for present purposes I shall present no more than what I believe to be its gist, reserving close critical discussion for another occasion.

The argument has a reputation for being both difficult and unsatisfactory. Some scholars even read Plato and his speaker Socrates as themselves judging it mistaken or at any rate unreliable.[3] But Plato created this argument and put it into Socrates' mouth precisely in order to explain why Socrates went confidently and cheerfully to his death. It seems to me inconceivable that he should mean to convey the message that Socrates' final act as a philosophical martyr, his confident acceptance of death, was based on a dubious argument.[4] Beyond any reason-

2 Cf. its introduction at *Meno* 81a10-c4 as what is said by "priests and priestesses", with the backing of the poets.

3 The evidence usually cited is the doubts expressed by Simmias, and Socrates' sympathetic response to them, at 107a8-b10. But Cebes, who *is* fully convinced (107a2–3), is portrayed throughout as methodologically much more sound than Simmias, as I argue in Sedley 1995. For Socrates' confidence in his conclusion, see also n. 5 below.

4 I do not, of course, mean that Socrates is himself convinced for the first time only as he finishes expounding the last Argument. Rather, he is repeating for

able doubt, the argument is intended to serve as *the* clinching proof of the soul's total immunity to death. I do not of course mean by this that the argument is in fact successful, and I assume a further two and a half millennia of philosophy to have taught us that the soul's immortality is unlikely to be capable of formal proof. But I think it is as good an argument for that conclusion as can be found in the Platonic corpus, and that its supposed incoherences have been exaggerated.

Let me start with a minimalist sketch of the argument, prefacing a warning that the precise way in which I shall divide its work between two stages is unorthodox:

A. Preliminary establishment of principles (102a11–105d2)

Fire is essentially hot, and imports heat to whatever it occupies. Analogously, snow is an essential bearer of cold, three of oddness, fever of sickness, and soul of life. On the approach of the opposite property, cold, fire can either retreat or perish. What it cannot do is stay and admit coldness, i.e. become a cold fire. The same applies, *mutatis mutandis*, to the other essential bearers, soul included.

B. Applications

Stage 1: the soul's immortality (105d3-e10).
Since soul is essentially alive, and imports life to whatever it occupies, on the approach of the opposite property, death, it cannot stay and admit death. Being thus incapable of becoming dead, soul is immortal: QED.

Stage 2: the soul's departure (105e11–107a1).
Despite the close parallelism between the fire case and the soul case, there is one significant difference. Approached by the property it cannot admit, fire has the twin options of retreating and perishing; in soul's case, however, the option of perishing is excluded, since for a soul to perish is the same thing as for it to admit death, precisely the property that it cannot admit. Therefore on the approach of death the soul is reduced to the remaining option, that of retreating; and it does so, we are to suppose, by leaving the body and going to Hades.

---

the benefit of Cebes an argument he has worked out previously, at least in outline, as he makes clear at 96a1–3, 100b8–9 and 102d5.

The great bulk of modern studies agree in locating Plato's formal proof of the soul's immortality (or, more strictly, imperishability) in what I have labelled Stage 2. The above analysis locates it squarely in Stage 1, and treats Stage 2 as a corollary: given that the soul is immortal, upon the death of the human being we can infer that it departs from the body and goes to Hades. The corollary need not be read as in any way anticlimactic. That the soul migrates to Hades when death comes has been central to Socrates' contentions from the start. The dialogue's very first argument for immortality, the Cyclical Argument (69e5–72d10), was likewise cast as a defence of the Hades mythology. Hence its confirmation at the very end is no trivial afterthought, but fundamental to Socrates' entire argument, as well as effecting a smooth transition to the concluding myth, itself centred on the geography of Hades.

I shall now cut straight to the concluding moves of Stage 1.

Since soul is the essential bearer of life, Socrates maintains, it is incapable of admitting the opposite property, death (105c8-d12) – an incapacity which he elucidates with a comparison to the way in which the number three is incapable of evenness (105d13–15, recalling 104e5). There then follows the all-important conclusion (105e2–10):

> 'Well now, what do we call that which does not admit death?'
> 'Deathless/immortal (*athanaton*).'
> 'Does soul not admit death?'
> 'No.'
> 'Then soul is something deathless/immortal (Ἀθάνατον ἄρα ψυχή)?'
> 'It is something deathless/immortal.'
> 'Well now,' said Socrates, 'are we to say that this has been shown/proved (ἀποδεδεῖχθαι)? What do you think?'
> 'Yes, and most satisfactorily (μάλα γε ἱκανῶς),[5] Socrates.'

This, the finale of Stage 1, is as clearly as one could ask flagged up as concluding the demonstration of the soul's immortality. Yet it is hard to find an interpreter who recognises it as the conclusion. Why should this be so?

5 With ἀποδεδεῖχθαι … μάλα γε ἱκανῶς, 105e8–10, compare Simmias' acceptance of the Recollection Argument: 77a5, ἱκανῶς ἀποδέδεικται, and ἱκανῶς καὶ ὀρθῶς, used to refer back to that same acceptance at 92e1–2. 'Adequately' is too weak a translation. If such unwavering confidence in his conclusion goes beyond the familiar epistemological caution of Plato's Socrates, that is no doubt because in Plato's eyes nothing less than total confidence could have led Socrates to face death as he did.

It is because a further argument follows – what I have labelled Stage 2 – in which an additional inference is made from the soul's being deathless (*athanaton*) to its being indestructible (*anôlethron*). And that further move is widely assumed to be an integral final step, designed to show that soul is 'deathless', not merely in some innocuous or irrelevant sense, but in a sense appropriate to ground the vital immortality conclusion. That is, it is thought that showing the soul to be *athanaton*, 'deathless', is merely the intermediate step of showing that 'dead soul' is as much a contradiction in terms as 'cold fire' or 'even trio' would be, and that a vital move has yet to be made from that simple truth, on which all might agree, to the soul's actual imperishability. The trouble is that what follows makes a very poor case for any such additional development beyond the initial conclusion. For the actual step from *athanaton* to 'imperishable' is, when it finally comes, accomplished in a few lines, with an argument which seems at best only half-serious, coupled with the comment that it is totally uncontroversial anyway (106d2–9):

> 'But this doesn't need argument, because it could hardly be the case that anything else did not admit of destruction if that which is immortal, despite being everlasting, is going to admit of destruction.'
> 'And everybody, I think' said Socrates, 'would agree that god, and the actual Form of Life, and anything else that is immortal, never perishes.'
> 'Yes', he said. 'All men would agree the point, and the gods even more so!'

The preceding very tightly worded argument has at this point been replaced by comparatively relaxed banter, precisely because the specific point is trivially true, and is not in dispute, but merely needs asserting for completeness. Of course whatever is immortal is imperishable too: try asking any god! More significant still, Cebes in his first remark above treats it as already known and agreed that what is immortal is "everlasting" (*aidion*), which shows that he has already understood *athanaton* as meaning 'immortal' in the familiar sense.

No, the motive for adding Stage 2 of argument (105e11–107a1) has nothing to do with proving the soul immortal. That has already been accomplished in Stage 1. The purpose of Stage 2, as I foreshadowed in my earlier remarks, is to establish the further vital conclusion that the soul, when death approaches, must 'retreat', that is, *leave the body and go to Hades*.

Appreciating this enables us to recognize Stage 1 as the true culmination of the immortality argument. However, it will turn out that the added stretch of argument in Stage 2 about the soul's departure to Hades spells out retrospectively some of the reasoning already tacitly underpin-

ning the main conclusion. Hence we can use it to throw light on exactly what that reasoning was.

The vital retrospective sentence from Stage 2 is 106b2–4: "If the immortal is also imperishable, it is impossible for soul, whenever death attacks it, to perish. For what we have said before shows that a soul won't admit death, *and won't be dead*." That is, the eternally prolonged future existence of the soul is guaranteed by the fact that, were it to pass out of existence, it would thereby become that contradiction in terms, a *dead soul*.[6] For a soul to die is as impossible as for a trio to come to be an even trio, or for snow to become hot snow.

One famous objection, voiced originally by the second successor of Aristotle, Strato of Lampsacus,[7] runs: "Just as fire is uncoolable for as long as it exists, perhaps so too soul is deathless for as long as it exists." Strato's point is the following one: Socrates' argument tells us only that soul is incapable of being dead *as long as it exists*, i. e. that there is no such thing as a dead soul; but that does not show that a soul always exists. This objection, and variants of it, have enjoyed success among modern critics too.

But how damaging is the objection to the Stage 1 argument? It would be hard to deny any of the following premises:

---

6 In case it should be objected that the Cyclical Argument has already admitted the idea of a dead soul, with souls being said to alternate between being alive and being dead, it needs pointing out that nowhere in that argument is it said to be souls that are the subject of this change; the implication is if anything that it is we human beings – soul-body composites – who alternate between the two states alive and dead. A solitary apparent exception occurs later, at 77d1–3, where the Cyclical Argument is being briefly recapitulated; it seems wiser to treat this latter as a misleading shorthand than to force a rereading of the entire Cyclical Argument in the light of it. This still leaves the question how to relate the Last Argument to the provisional definition of death as the soul's separation from the body (64c4–9), since the soul's death, as counterfactually envisaged in the Last Argument, cannot satisfy that definition, being rather the soul's simple extinction. This might seem to imply that the earlier definition was incomplete; but it will do nicely as a definition of death as it actually occurs, and hardly deserves to be criticized for ignoring a kind of death which the Last Argument will maintain to be intrinsically impossible anyway. Its one possible oversight is its failure to cater for the death of the *body*; but it is not clear to me that the *Phaedo* ever allows that the body – as distinct from the soul-body composite – is properly called alive and can therefore be said to 'die'.

7 Damascius, *in Phd.* I 442. Strato's criticisms are usefully translated in Hackforth 1955, 195–198.

1. While a soul animates a body it is itself alive;
2. for something which is alive to perish entails its dying;
3. what has died is thenceforth dead.

Granted these premises, it follows that a soul that perished, i. e. ceased to exist, would *ipso facto* be dead thereafter. And this, a soul's being dead, is exactly the impossibility that Socrates has argued to follow from the supposition that a soul is capable of ceasing to exist.

Strato's tentatively worded objection is that the allegedly impossible consequence arises only if we illegitimately assume that the deceased soul still exists to serve as subject of the predicate 'dead'. But is he right? If Plato has died, it follows that Plato is dead, with no necessary implication that Plato must still exist in order to bear the predicate 'dead'. Similarly then, supposing Plato's soul to have died, it must now be dead, again with no illegitimate assumption of its continued existence to enable it to bear the predicate. Even non-existent subjects are obliged to obey the laws of logic. The proposition that James Bond is a married bachelor remains equally self-contradictory whether or not he exists.[8]

Admittedly there is a further inference to be made from 'Plato's soul *is dead*' to 'Plato's soul *is a dead soul*'. The two formulations may look inter-entailing, but it is open to Strato to argue that they are importantly different, and that only the latter contains a genuine contradiction. Whether entailments of this form are sound seems to me a tricky question. If a philosopher dies, he is thereafter in perpetuity a dead philosopher. On the other hand, if Plato's body dies, it is not thereafter in perpetuity a dead body. This discrepancy leaves it less than clear whether or not we would have to say that Plato's soul, once dead, is a dead soul. And that in turn leaves open the possibility that Plato's soul may be dead without after all being – that contradiction in terms – a dead soul. Similarly the fire that was previously burning in the grate may now be said to be cold without thereby being – that contradiction in terms – a cold fire.

My aim, however, has not been to vindicate the immortality argument as demonstrative, but to show that, as presented above, it has more than enough plausibility to be credited to Plato. It seems to me that, re-

8 Significantly, although the essential bearer of F-ness is said by Socrates to be itself F "so long as it exists" or "whenever it exists" (103e5), his principles nowhere limit its inability to be un-F to the time when it exists.

constructed along these lines, it is as powerful an argument for immortality as Plato ever produced. Stage 1, in short, offers an impressive argument for the impossibility of the soul's dying, that is, for its being immortal. Soul's immortality lies directly in the impossibility of its coming to admit the predicate 'dead', and does not depend on some further inference added in Stage 2 for which that impossibility merely served as a premise.

This brings me to my key question, what kind of immortality is being attributed to the soul? If we had to turn to Stage 2 for an understanding of this, we would have little to go on, since the argument for imperishability that has traditionally been perceived in Stage 2 would be a hopelessly imprecise one. But thanks to the immortality argument's relocation to Stage 1 alone, what we have arrived at is a very clear conception of what the soul's immortality consists in. For the soul to die is not a practical but a *logical* or a *metaphysical* impossibility, of the same order of impossibility as a cold fire or an even trio.

Which of these two labels is preferable? If we were to speak of 'logical' impossibility here, we should at any rate be careful not to think of the impossibility that soul should die, fire become cold, etc. as simply entailed by their definitions. No definition of either soul or any of the other essential bearers appears to play any part in the dialogue's argument.[9] Rather, the necessity that the soul be alive, confer life on whatever it is in, and itself never admit death is presented by Socrates as having an intimate relation to the "safe" causal efficacy which earlier, in his Second Voyage (*Phaedo* 99d4–102a3), he attributed to Forms. The Form of Beauty, for example, is itself inalienably beautiful, and consequently can only bring beauty, never ugliness, to whatever it affects. Thus its predicative and causal attributes are 'safe' in the sense of being altogether incontrovertible. The powers of the essential bearers are introduced in the Last Argument explicitly as a more sophisticated variation on this "safety" (105b5–8). Hence any necessity or impossibility governing those powers ought to be of the same kind as governs the Forms. To call it a 'metaphysical' necessity would be a convenient way of saying just that.

On the other hand, the reason why Forms themselves are incapable of conferring their own opposites is ultimately to do with their status,

9 Contrast *Laws* 10, 895d1–896a4, where it is explicit that the name 'soul' represents soul's definition, which in turn conveys its essence; also *Phaedrus* 245e2–6, where self-motion is soul's οὐσία, λόγος and φύσις.

not as Forms, but as causes. And for Plato, the cause-effect relation is one that we might intelligibly call a logical one. In Plato's habitual usage, that beauty makes things beautiful is the most trivial of truisms, that beauty should make things ugly a blatant self-contradiction.[10] It is for this reason that to talk of logical necessity governing both Form-causes and essential bearers would not go amiss.

Both 'metaphysical necessity' and 'logical necessity' might then, with due caution, be used to describe the impossibility, according to the Last Argument in the *Phaedo*, that the soul should ever die. But for convenience I shall henceforth speak of it simply as the soul's 'essential' immortality.

Conferred immortality

Essential immortality stands in contrast to another kind, undoubtedly also present in Plato's works, which I shall call *conferred* immortality. This latter is a kind of everlasting durability which lies not in the essence of its possessor but elsewhere. Its possessor is in principle subject to dissolution, and external factors alone guarantee that it never will be dissolved. According to the *Timaeus*, living beings that are immortal in this sense include the world itself, the world soul, the individual cosmic gods, and the rational component of the human soul.

How do these items come to possess their conferred immortality? Following a pattern typical of the dialogue, the answer is supplied by Timaeus at two different explanatory levels, both of which make reference to the agent or cause responsible for bestowing the immortality. One of these two levels is formal, the other pragmatic.[11]

The first and more formal-sounding level is one at which a general Platonic theory of causation is implicitly invoked. Consider the parallel case of the world's goodness. The creator god to whom the world's origin is attributed by Timaeus is essentially good. By the Platonic principle that like causes like, this creator could not but make his products good ones. But a second Platonic causal principle holds that, as it was to be put in the later Platonist tradition, "the cause is greater than the ef-

10 I argue this, with parallels from a number of dialogues, in Sedley 1998.

11 Cf. the world's postulated uniqueness and sphericity, each of which gets both a formal (respectively, 31a2-b3, 33b1-c1) and a pragmatic (respectively 32c5-b1, 33c1–34a7) justification.

fect".[12] Just as fire, which is essentially hot, makes things hot but neither essentially hot nor as hot as it itself is, so too the essentially good creator made things good, but neither essentially good nor as good as he himself is. This diminishing likeness relation which, in Platonic theory, binds cause and effect had a positive part to play in the world plan. For in Timaeus' cosmogonic narrative the world's completion as a consummate divine artefact turned out to require the creation of human and lower animals, beings capable of badness. The creator god was debarred from undertaking their creation himself, because his own work had necessarily to be limited to the creation of good things. Fortunately, however, he was able to call upon the services of the secondary gods whom he had created. Having no more than a derivative kind of goodness, it seems, they were not themselves debarred from creating beings who would henceforth be the locus of moral badness (42d2–e4). Hence the job of creating us was delegated to them.

What applies to the conferral of goodness applies analogously to the conferral of immortality. The creator, being essentially immortal, could create only immortal things (41c2–d3) – namely, as already mentioned, the world, the world soul, the created gods, and the rational component of the human soul. The creation of mortal beings like us had to be, once again, delegated to the created gods. And it is again because of the descending likeness relation that binds cause and effect that their immortality, being derivative and contingent, was not such as to debar them from in turn creating altogether mortal creatures.

Thus one way in which the secondary status of conferred immortality is to be understood is in terms of Plato's causal hierarchy. The created gods, and our rational souls likewise, are immortal in a secondary way analogous to the way in which iron heated by fire is derivatively hot, and as a result neither as hot as the fire, nor essentially and inalienably hot in the way that the fire itself is. It is only if the fire happened to stay for ever in contact with the iron that the iron would remain hot, since its being hot is irremediably dependent on the heat the fire confers. Similarly, it is only because the world, the created gods and our rational souls, remain *sine die* under the causal power of the god who confers his own immortality on them that they will in fact last forever.

But characteristically of the *Timaeus* there is, running in parallel, a second and more pragmatic explanation of this derivative immortality. The more enduring the creator's products were, the better they were

12 Cf. Makin 1990/1991.

going to be. He therefore, being supremely beneficent, constructed them with the strongest possible bonds. These bonds did not make his creations intrinsically indissoluble, but they made them so hard to prise apart that no one but the divine creator himself would ever be capable of doing so. Therefore the contingent truth that the creator's products, our own rational souls included (43d6–7), will never in fact be dissolved – the very fact in which their immortality consists – depends in turn on the fact that the creator, being intrinsically beneficent, would never choose to destroy his own products (esp. 41a8–b6). This time, then, their conferred immortality is understood, not in terms of the laws of cause and effect, but in terms of divine pragmatics.

Putting together the two causal levels of explanation, we can describe this secondary kind of immortality as follows. It is a living thing's conferred, acquired, derivative and contingent persistence into an infinitely extended future. Our benevolent creator could not have failed to bestow it on us, both because an essentially immortal cause cannot but generate immortality, and because, being the best of all causes, the creator would never choose to exercise his unique power to destroy his own handiwork.

Conferred immortality can exist only in a world in which there is also essential immortality, since it requires an essentially immortal being to confer it. There is therefore no reason to think of the existence of two differing conceptions of immortality as in itself representing a change of mind on Plato's part between the *Phaedo* and the *Timaeus*.

On the other hand, there can be no doubt that the two dialogues assign the human soul different kinds of immortality: between the *Phaedo* and the *Timaeus*, the soul is demoted from essential to conferred immortality. There is every likelihood that the shift represents Plato's growing conviction that the immortal soul must be composite. According to the *Phaedo*, everything composite can eventually come apart, and the reason why souls, like Forms, are privileged with indissolubility is that they are incomposite (78b4–80b11). Once Plato arrived at his theory that the soul consists of three parts, as he did in the *Republic*, he had to consider seriously (*R.* 10, 611b5–7) the need to restrict immortality to just one of those parts, namely reason, the part most closely corresponding to the whole soul as conceived in the earlier *Phaedo*. In the *Phaedrus* he hesitated to follow this conclusion through, for there the soul is on the one hand immortal in its entirety[13] but on the

13 Whether the immortality ascribed to soul at *Phaedrus* 245c5–246a2 is essential

other hand tripartite. Subsequently, in the *Timaeus*, he explicitly imposed that restriction, limiting immortality to the rational soul, but even that was not enough to secure the rational soul's essential immortality, since both the world soul and the human rational soul are there presented as divine artefacts, fitted together by the mathematically precise interweaving and structuring of six components (35a1–b4, 41d4–7). Reason's core ability to interrelate being, identity and negation (or 'difference') – explored in another late dialogue, the *Sophist* – requires that reason itself reflect these objects in its own structure. Consequently, the new move of restricting the rational soul to the kind of immortality that a creator could bestow upon it in constructing it is fully in keeping with Plato's thought at the time.

Earned immortality

Are transitions possible across the boundaries between acquired and essential immortality, or between either of those and mortality? It seems reasonable to assume that nothing ever moves *down* the scale. If something has immortality as part of its essence, it could not lose that essential immortality without ceasing to exist, which is precisely what, being immortal, it could never do.[14] Again, if something with essential *or* conferred immortality could lose it and thus become mortal, then it never really possessed immortality in the first place. Immortality ought to be irreversible. This corresponds to the fact that virtually nobody in the Greek mythological tradition, once immortal, loses his immortality – not even Tithonus, even though he most bitterly regretted acquiring it in the first place.[15]

immortality seems to me underdetermined by the text. Soul may well be essentially self-moving (245e2–6), but it is much less clear (245c5–e2) that the self-moving is essentially immortal, and not merely protected by divine providence.

14 At *Plt.* 270a4–5 the myth speaks of the world "acquiring a restored immortality". This locution, whose enigmatic nature is of a piece with the entire myth, may seem to imply that the world first loses immortality, then recovers it. But if it is guaranteed to 'recover' its immortality in endlessly repeated cycles, it is presumably not fully losing it even in the intervals.

15 At most, in one or two exceptional cases (my thanks to Ben Henry for alerting me to them), Zeus may allow immortality to be transferred (Chiron) or otherwise redistributed (the Dioscuri), a device which itself confirms that immortality could never simply be cancelled. For some familiar myths of apotheosis, cf. O'Brien 1984, 200–201.

By contrast the upward transition from mortal to immortal, such as Tithonus had made, *was* a regular element of the mythological tradition, and we should expect this religious tenet to find some counterpart in Platonic theory. But where?

When we look in Plato for his equivalent of mythical apotheosis, we cannot straightforwardly locate it in conferred immortality, because the living things granted this in the *Timaeus* did not pass into it from a prior state of mortality; they have had it for as long as they have existed.

Moreover, in *Republic* 10 Plato makes Socrates, after denying that anything immortal could perish, explicitly add the inference that nothing could become immortal either: "For if there were any addition to the number of immortal things, you know that it would come to be from what is mortal, and in the end everything would be immortal" (*R.* 10, 611a6–8). This curious argument is in a way the mirror image of one in the *Phaedo* (72a11–d5), according to which the transition from living to dead must be reciprocated by a transition from dead to living, or else in the end everything would be dead. Neither argument suggests that the unwelcome result would, were it possible, already have come about by now, as they perhaps would have done had they been working from the assumption that the world has existed from infinite time past.[16] Rather, it is indicated that the unacceptable outcome – everything immortal, or everything dead – would lie in the future. The conviction that things could not end up that way therefore relies on an assumption much like that underlying the *Timaeus*, if read literally, that the world as we know it has at some time in the past been intelligently planned and created so as to continue for ever into the future.

According to this argument from *Republic* 10, at least, no mortal being could be elevated to either essential or conferred immortality. Yet the human aspiration to become immortal, represented by the familiar myths of apotheosis, is one that Plato fully acknowledges and approves. His way of incorporating it into his philosophy is, it seems, to allow for a third kind of immortality, one that stops short of increasing the number of immortal beings in the world. Unlike essential and conferred immortality, this third kind has to be hard won by each individual, thus reflecting the religious idea of apotheosis as a reward for high-achieving mortals. I shall call it 'earned' immortality.

16 I say this with some caution, because a not dissimilar argument occurs at *Phdr.* 245d7–e2, in a context where it is implicit that the world has always existed.

Earned immortality itself comes in two forms. The first, which is highlighted at the end of the *Timaeus* (90b1–c6), lies in human self-definition. Each of us has two mortal soul parts – appetite and spirit – plus one, the intellect, which is immortal. When you choose what sort of life to lead, you are deciding whether it will be your drive for bodily indulgence, your competitive drive, or your intellectual drive that becomes the real you. If you make the best decision and unify your self with your intellect, you are making yourself identical with that in you which is immortal. The number of immortal beings in the world is not increased, and yet you have become one of them.

There seems no obvious reason why this particular kind of immortalization should not be reversible. After identifying yourself with your intellect, you might in principle be so corrupted as to sever the link and revert to identifying yourself with one of your lower drives. If this were deemed somehow impossible, that could be for psychological reasons alone, and not because the nature of the immortality at issue did not allow it.

The other way in which we can earn immortality is by perpetuating ourselves in our progeny, biological or intellectual. This powerful idea of immortality by proxy is presented by the priestess Diotima, as quoted by Socrates in the *Symposium* (206c1–209e4). At the lowest level, all animals satisfy their desire for immortality by reproducing their kind. Human beings can immortalize themselves in more elevated ways too, by living on, for example, in the wisdom they have taught to others, in their literary creations, or in the law codes they have drawn up for their cities.

If not immortality strictly speaking, this is a mortal being's best approximation to it. The limited success of the attempt lies partly in the fact that it is not in any narrow sense *you* that will endure into the indefinite future, just a proxy self consisting in your descendants or creations. Diotima puts a positive spin on what may seem a disappointingly weak conception of personal endurance by emphasizing that even the continuous selves we pride ourselves on being during our incarnate life are in reality no more than sequences of overlapping episodes (207d4–208b2), making our posthumous survival through our progeny less different than we might initially have thought it to be. But she does not seek to disguise the fact that vicarious self-perpetuation comes a poor second to personal immortality.

No doubt, also, the limited success of your bid for immortality may depend on the fact that even your proxy self has only a tenuous hold on

immortality. Indeed, Diotima makes it clear that some self-prolongations are "more immortal" than others (209c7). At the biological level, for example, you are reliant on the expectation of your descendants in every generation making their own bid for immortality by reproducing, just as you did. Similarly, at the higher levels, the virtuous character that you instilled in those you influenced will not necessarily pass to later generations, and the legal system you created may eventually be superseded. Immortality by proxy is, it seems, condemned to being always provisional and subject to renewal. Even if you were to achieve it – that is, even if your procreation were to continue for ever – your immortality would have to be classed as a contingent rather than a necessary attribute: it would be true at best that your extended self never dies, but not that it is incapable of dying.

Describing immortality by proxy in the *Symposium*, Diotima remarks: "… mortal nature seeks, so far as it is able to do so, to exist forever and be immortal. The only way in which it is able to do so is by giving birth …" (207d1–3; cf. 208b2–4). This can easily give the impression that Diotima is not committed to the immortality of the soul, on the grounds that if she were she could not also endorse the view that immortality by proxy is the *only* immortality available to us. To see what is wrong with that inference,[17] we can compare the *Timaeus*' account of immortality by self-definition. For there we are told something very similar regarding those who achieve this particular kind of immortality, namely that "so far as it is possible for human nature to share in immortality, they in no way fall short of this" (90c2–4). Yet Timaeus has already made it explicit that, with or without intellectual advancement, the rational soul is literally immune to dying (43d6–7), which one would have thought to be a far more complete way of sharing in immortality. Hence when Diotima places limits on what is possible for "mortal nature", and when Timaeus similarly restricts what is possible for "human nature", we must take them to be speaking, not of what is possible for a soul, but of what is possible for the soul-body composites that we human beings are. It is as humans that we can be everlasting only in so far as our progeny, biological or otherwise, will continue to fly the flag for us in the human world, or (on the *Timaeus* alternative)

17 Cf. Hackforth 1950. I have been guilty of making such an inference myself in Sedley 1999, 310 n. 2. For a judicious overview of the issue, see Sheffield 2006, esp. 147–148. My point about the parallel usage at *Ti.* 90c2–4 has a partial antecedent in Luce 1952, 140.

only in so far as something everlasting in us comes to stand at the core of our incarnate being. This does not in any way deny that the immortal component in us can and will, *in its own right*, proceed to future existences in and outside other bodies. Immortality by procreation is therefore not a theory which in Plato's thought competed with, let alone eventually gave way to, that of the soul's immortality.[18] This is confirmed by its reappearance in his last work, the *Laws* (4, 721b6-c8), where it is invoked as the basis both of personal self-immortalization and of the eternity of the human race, despite the fact that the thesis of the soul's immortality remains intact there too (10, 967d4–7).

That brings us back, finally, to the question whether a transition between kinds of immortality is possible. At the end of Diotima's speech we are left with a puzzle. In a celebrated climax, she speaks of one who has progressed beyond intellectual procreation, peaking in a kind of direct communion with the Beautiful itself. Such a person must

> give birth, not to images of virtue, since what he has made contact with is no image, but to truths, since it is the truth with which he is in contact. And when he has given birth to true virtue, and nurtured it, it belongs to him to become loved by the gods (θεοφιλής), and to him it belongs, if to any human being, to become immortal. (212a3–7)

How does this supreme achiever come to be immortal? Can it really be just another case of immortality by vicarious prolongation through one's progeny, allegedly the only immortality available to mortal nature? That kind of immortality is available to any animal that breeds. Undoubtedly the creation of real and enduring intellectual brainchildren is a higher kind of immortalization than mere biological proliferation, and Diotima might mean that, to that extent, the truest intellectual legacies constitute the truest kind of immortality. But her wording cannot be said to encourage this reading. The culminating creative act to which she refers, that of bringing "true virtue" to birth, seems to refer purely to the initiate's own attainment of virtue, thanks to the full moral understanding that communion with the Forms alone can bestow, without any reference to a posthumous legacy.[19] And correspondingly, when she adds

18 Such an interpretation is not endangered by the fact that at *Smp.* 207e1–208a7 not only bodily but even psychic continuity is made episodic, since this is still explicitly the continuity *of the human being* (note the masculines at 207d5-e1, e4) in respect of his/her mental states, and not that of the soul itself.

19 See the powerful arguments of Sheffield 2006, 146–151, also O'Brien 1984, esp. 198.

that "it belongs to him to become loved by the gods, and to him it belongs, if to any human being, to become immortal", she seems to be speaking not of mere self-prolongation by proxy,[20] but of that rare privilege, the bestowal of immortality by the gods on, as it were, an intellectual Heracles. Her climax, with its emphasis on merit and reward, is far more reminiscent of traditional apotheosis than any of the preceding account has been.

But how could immortality be bestowed by the gods if, as Diotima has insisted from the start, mortal nature cannot achieve better than a vicarious immortality through the creation of progeny? Because, I suggest, the riddling climax of her speech has opened up an altogether new prospect: at the very pinnacle of intellectual progress, she hints, we can aspire to *leave our mortal nature behind*, acquiring in its place an immortal one.

This parting shot, with its subtlest of hints that self-immortalization by procreation might culminate in a human being's personal apotheosis, suggests a way of closing the remaining gap between Platonic theory and the religious tradition. But could any such transition from a mortal to an immortal nature be accommodated to Plato's notion of either essential or conferred immortality? That is a question on which we are left to ponder.

20 Nor can I follow the suggestion of, for example, Bury 1932, xlv n. 2, that 'immortality' refers here simply to "the kind of life that is proper to divinities", with no specific reference to death avoidance. Some have detected such a usage at Aristotle, *EN* 1177b33, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν, but wrongly in my view (Sedley 1999, 325–326): the meaning of Aristotle's phrase is given by Plato, *Ti.* 90b1-c6, as explained p. 158 above.

„Denn mit Menschen sprechen wir und nicht mit Göttern". Platonische und epikureische *epimeleia tês psychês*

Michael Erler

Vorbemerkungen

Nur der wirkliche Philosoph kann Erkenntnis und damit wahres Glück erreichen.[1] Dieser Gedanke durchzieht als Konstante das platonische Denken und als Leitmotiv Platons Dialoge. Platons Protophilosoph Sokrates führt in Wort und Verhalten jene *epimeleia tês psychês* vor, die den platonischen Philosophen ausmacht und auf dem Weg zu Glück hilfreich ist. Seine Partner hingegen, Menschen unterschiedlicher Herkunft, Begabung und Vorbildung, bisweilen voll guter Vorsätze und Möglichkeiten, aber anfällig für Irrtümer und Affekte und in Einstellung und Verhalten bisweilen geradezu negatives Gegenbild des Philosophen,[2] unterstreichen den zweifellos elitären Charakter von Platons Philosophie. Das Glück der Vielen, so scheint es, liegt Platon weniger am Herzen – ja es ist umstritten, ob Menschen wie ‚du und ich' infolge ihrer Affektbelastung bei Platon überhaupt eine Chance haben, ein Stück des Glücks zu erhaschen.[3]

Besonders der Dialog *Phaidon*, der an Nicht-Philosophen appelliert, Philosophen im Sinne Platons zu werden, wird als Beleg für eine derartige radikale Dichotomie zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen, für ihren jeweiligen Umgang mit Affekten und ihre Chance auf Glück herangezogen.[4] Erst beim späten Platon z. B. in den *Nomoi* – so eine jüngst geäußerte These – erweise sich Platon aufgeschlossener auch

1 Zu Glück als Folge seelischer Harmonie und Kontemplation des Seins vgl. *R.* 443c–e; 519a–b; *Phd.* 66b ff.; *Smp.* 210a ff.; *Ti.* 42e ff..

2 Zur Bedeutung des Personals der Dialoge für das in bestimmten (z. B. aporetischen) Dialogen vorgegebene Denkniveau vgl. Erler 1987, 280 ff.; generell Blondell 2002.

3 Dazu zuletzt wieder Szlezák 2004, 1 ff.

4 Zum protreptischen Charakter des *Phaidon* vgl. Blößner 2001.

gegenüber gewöhnlichen Menschen und ihren Möglichkeiten, glücklich zu sein.[5] „Denn mit Menschen sprechen wir, nicht mit Göttern" (*Lg.* 732e, Übs. Schütrumpf) ist dort Leitfaden der Untersuchungen, wie Menschen glücklich werden können, obgleich sie es mit Affekten zu tun haben.

Doch nicht erst in den *Nomoi* weiß Platon, dass er nicht nur zu Philosophen, sondern auch zu Menschen spricht; schon in früheren Dialogen gibt es Signale, dass Platon das Glück auch der gewöhnlichen, von Affekten belasteten Menschen im Blick hat.[6] Ein besonders interessanter Beleg hierfür ist der Dialog *Phaidon*. Dies wird überraschen. Denn gerade der *Phaidon* scheint, wie schon erwähnt, das Paradebeispiel dafür zu sein, dass und wie Platon pauschal zwischen dem wahren Philosophen auf der einen und dem unglücklichen Rest der nichtphilosophischen Menschen auf der anderen Seite unterscheidet. Eine derartige, plakative Dichotomie passt natürlich gut zur protreptischen Intention des Dialogs, propagiert der *Phaidon* doch Platons neues Konzept von Philosophie, für das seine Sokratesfigur steht. Er zeigt, dass der platonische Philosoph angesichts des Todes emotionsfrei ist, nicht mit seinem Schicksal hadert und auf eine geradezu provozierende Weise glücklich auftritt, kurz, Platon inszeniert seinen Protophilosophen im *Phaidon* geradezu als Kontrastfigur zu jenen Helden in Homers Epen oder in den Tragödien, die dort in entsprechender Lage ihrem Jammer und ihrem Unwillen ungehemmten Ausdruck verleihen und dies gemäß den Konventionen in Epos und Tragödie auch dürfen. Längst hat man gesehen, dass Platon die Sokratesfigur im *Phaidon* als anti-tragischen, affektfreien und vernunftorientierten Helden nach Vorgaben gestaltet, die er Sokrates in der *Politeia* für den Helden seiner ‚Tragödien' formulieren lässt, die ihm philosophisch akzeptabel erscheinen und die in Kallipolis aufgeführt werden dürfen.[7]

Weniger beachtet ist hingegen, dass Entsprechendes auch für andere Teilnehmer des Gespräches, insbesondere für die Figur des Phaidon gilt, der zugleich Teilnehmer und Berichterstatter des Gespräches ist, der darüber hinaus aber auch seine eigenen Reaktionen auf die ‚Vorfüh-

5 Dies und dass Nicht-Philosophen nicht glücklich sein können, ist die These von Bobonich 2002. Dies soll u. a. in diesem Beitrag für den *Phaidon* bestritten werden.

6 Vgl. Kahn 2004; Brisson 2005.

7 *Phd.* 115a, vgl. Halliwell 1984; ders., 2002, 106 f.

rung‘ des anti-tragischen Sokrates anspricht und kommentiert.[8] In der Tat lässt sich zeigen, dass gerade diese Phaidonfigur sich in einer Weise verhält, wie es Platon ebenfalls im Rahmen seiner Dichterkritik von Menschen verlangt, die zwar keine Philosophen sind, die aber dennoch glücklich werden können, wenn sie bestimmten Regeln z.B. beim Umgang mit ihren Affekten folgen. Meine erste These ist also, dass Platon nicht erst im Spätwerk, sondern schon im *Phaidon* die Frage nach dem Glück des gewöhnlichen Menschen thematisiert und positiv beantwortet.[9]

Diese Beobachtung ist aber auch – wie mir scheint – aus einem zweiten Grund von Interesse. Denn Platons Vorgaben für einen angemessenen Umgang mit Affekten bei einem Nicht-Philosophen, die Phaidon gleichsam illustriert, kongruieren mit Regeln, welche die Epikureer für den Umgang mit Affekten als Teil ihrer *epimeleia tês psychês* aufstellten. Anders als die Stoiker wussten ja auch die Epikureer, dass sie „nicht zu Göttern, sondern zu Menschen sprachen“ und akzeptierten, dass Affekte zu deren Natur gehören, freilich auf bestimmte Weise behandelt werden müssen.[10] Es scheint mir deshalb nicht zufällig, dass ihre Vorstellungen mit dem Verhalten Phaidons, nicht mit dem antitragischen Verhalten des Sokrates konvergieren, ja man könnte geradezu behaupten – und dies ist meine zweite These -, dass mit dem anti-tragischen Sokrates und der Phaidonfigur Positionen vorgegeben sind, welche später die Auseinandersetzung zwischen Epikureismus und Stoa bestimmen werden. Ich möchte mich also zunächst Platons *Phaidon* und der *Politeia* zuwenden und dann Epikurs Lehre zum Vergleich heranziehen.

1. Platons ‚anti-tragischer‘ Sokrates

Zunächst also zur Sokratesfigur im *Phaidon*. Der *Phaidon* gilt gemeinhin als Dokument des Triumphes des *logos* über menschliche Unzulänglichkeit, den Sokrates gleichsam personifiziert. Zentrales Thema des Dialoges ist es, zu begründen und zu rechtfertigen, warum Platons

8 Sedley 1995, 3–26.

9 Auch die Dichotomie rational (= Seele) – irrational (= Körper) wird durch die Metapher vom Kind im Menschen als Quelle irrationalen Handelns gemildert. Vgl. Erler 2004.

10 Vgl. *Phd*. 66e; dazu Gallop 1975, 89 mit Hinweis auf Unterschiede zur *Politeia* (z.B. *R*. 435a–441c); dazu Blößner 2001, 132 ff.

Protophilosoph trotz der tragischen Situation, in der er sich befindet, schon im Diesseits furchtlos bleibt, Zuversicht vermittelt und sich als glücklich bezeichnen kann. Sokrates wird im *Phaidon* zum Exemplum und gleichsam zum Beleg dafür, dass und wie der Mensch auch unter widrigsten Umständen sein Schicksal tragen und auch angesichts des Todes Zuversicht und Tapferkeit bewahren, ja sogar glücklich sein kann: Grundbedingungen sind nach Platon unbedingtes Vertrauen auf die Vernunft und größtmögliche Freiheit von Affekten auch in extremen Situationen. Denn Todesfurcht bewirkt Misstrauen gegenüber dem *logos*, eine falsche Einschätzung der Situation, dadurch Fehlverhalten und deshalb Unglück. Da Affekte dem Bereich des Körperlichen zugeschlagen werden, muss sich der Philosoph darum bemühen, sich vom Körperlichen zu trennen, wenn er Erkenntnis und Wahrheit erlangen will.[11]

Deshalb will Sokrates die Furcht vor dem Tod nehmen und zu diesem Zweck die Unsterblichkeit der Seele beweisen. Hiervon erzählt Phaidon. Auf Wunsch der Zuhörer berichtet er jedoch nicht nur von den Argumenten, welche die Unsterblichkeit der Seele beweisen sollen, sondern auch vom Verhalten des Sokrates in der für ihn so schwierigen Situation (*Phd.* 58c).[12]

Es zeigt sich, dass Sokrates im *Phaidon* heroische Selbstbeherrschung und geradezu vollständige Affektfreiheit auszeichnen.[13] In der Tat verrät er keinerlei innere Bewegung während der Diskussionen mit Kebes und Simmias oder dann, als ihm Kriton ein Gespräch über seine Beerdigung aufdrängt (*Phd.* 115c–116a) und dabei zu erkennen gibt, dass er die gesamte Argumentation nicht verstanden hat. Ruhig und beherrscht bleibt er auch, als er schließlich den Giftbecher erhält und trinkt (*Phd.* 116b–117c). Mehr noch: Er zeigt sich unberührt von den Klagen anderer; tröstet vielmehr seinerseits seine Freunde, als die von Trauer übermannt zu werden scheinen. Seine Frau, seine Kinder und seine Angehörigen schickt er fort, als sie auf eine Weise in laute Klage ausbrechen (*Phd.* 59e–60a; 116a–b), die an entsprechende Szenen im Drama erinnert.[14]

Ganz anders Sokrates: Er behält immer die Fassung, hadert nicht mit seinem Schicksal oder klagt über ungerechte Behandlung – *aganaktein*

11 Vgl. zuletzt Konstan 2006, 194 ff.; Armstrong 2008.
12 Vgl. Gallop 2001.
13 Vgl. Kahn 1996, 331.
14 Vgl. *Phd.* 59e–60a; 116a–b und S. *OT* 1071 ff.; E. *Alc.* 270 ff.

(= ‚unwillig sein‘) ist ein Stichwort in diesem Zusammenhang, nicht nur im *Phaidon*, sondern auch in der *Apologie* und im *Kriton*[15] -, sondern erweist sich auch in den letzten Stunden seines Lebens als glücklicher Mensch. All das steht wieder in deutlichem und gewolltem Kontrast zur Tragödie oder zum Epos, in denen Hingabe an Affekte durch Helden wie Achill, oder hemmungslose Klage durch Götter wie etwa Zeus angesichts des Todes seines Sohnes Sarpedon, oder Unwille und Zorn über das jeweilige Schicksal etwa bei Herakles in der letzten Szene des Euripideischen *Herakles* nicht ungewöhnlich sind.[16]

Derartige Reminiszenzen zeigen, dass der Kontrast in Sokrates' Verhalten zum traditionellen Helden der Tragödie oder Epos von Platon gesucht ist. Platon lässt Sokrates einen solchen Bezug zur Tragödie sogar ausdrücklich herstellen, wenn er sein eigenes Verhalten zur Weltsicht eines ‚tragischen Menschen‘ in Gegensatz setzt. Hätte er die Sichtweise eines tragischen Helden – so kommentiert er gegen Ende sein Verhalten – würde er seine Situation ganz anders – also unphilosophisch, so muss man ergänzen – einschätzen.[17]

Platons philosophischer Protagonist Sokrates also als anti-tragischer Held. Längst hat man gesehen, dass Sokrates' Verhalten im *Phaidon* nicht nur mit dem tragischer Helden kontrastiert, sondern Vorgaben folgt, die sich aus Platons Dichterkritik in der *Politeia* ergeben, wo er die tragische Weltsicht und ein entsprechendes Verhalten tadelt sowie als Vorbild für die Erziehung der Elite – der Wächter und Philosophen in Kallipolis – ablehnt. Zwar werden Affekte wie Trauer oder Mitleid als durchaus natürlich angesehen. Doch wird beklagt, dass Wachsamkeit im Umgang mit ihnen oftmals nicht durch vernünftige Erziehung oder Gewöhnung gezügelt ist. Vor allem werde verkannt, dass es einen Rückkopplungseffekt fremden Schicksals auf das eigene gebe (606a–b), indem die Betrachtung fremden Leids den affektiven Teil der eigenen Seele negativ beeinflusse, insofern sie die eigenen Affekte verstärke, dadurch Erkenntnis der Wahrheit behindere und das Leben schlecht mache. Weil Tragödie und Epos voller Affektdarstellungen sind, welche sich auf diese Weise negativ auf den Gefühlshaushalt der Hörer auswirken, lehnt

15 *Phd.* 62d; 115c–d; vgl. *Ap.* 35e; 41d. Darauf macht aufmerksam Szlezák 1985, 235 ff.

16 *R.* 387d-388d; E. *HF* 1340 ff.

17 *Phd.* 115a–c, dazu Halliwell 2002, 106 f.; vgl. Sokrates' Erklärung, warum er die Frauen fortschickte, *Phd.* 117d–e mit *R.* 387e und 605e. Vgl. das Kapitel „Plato's anti-tragic theatre“, in Nussbaum 1986; freilich ist die Kritik von Gallop 2001, 279 ff. zu beachten.

Platon sie als Gegenstand der Ausbildung von Wächtern und Philosophen ab.[18]

Gleichzeitig deutet Platon im 3. und 10. Buch der *Politeia* aber auch an, dass und wann ihm derartige Dichtung unter bestimmten Voraussetzungen in Kallipolis akzeptabel scheint. Unbedingte Voraussetzung ist die Darstellung völliger Kontrolle über die Affekte beim Helden. Platons ‚anti-tragischer' Held soll sich vom traditionellen tragischen Helden dadurch unterscheiden, dass er besonnen, ruhig und gegen Umschläge im Leben immun ist, nicht zuletzt weil er menschliche Belange großen Ernstes nicht für wert findet.[19]

Vor diesem Hintergrund – so ist mit Recht hervorgehoben worden – gewinnen Platons Sokratesfigur und sein Verhalten im *Phaidon* Profil. Der Philosoph Sokrates ist literarisch offenbar nach Vorgaben gestaltet, die Platon für eine in Kallipolis akzeptable philosophische Tragödie vorgibt.[20] Durch sein Verhalten illustriert Sokrates: Ein wirklicher Philosoph argumentiert nicht nur rein rational, adressatenbezogen und ergebnisorientiert. Er hat dabei auch seine Affekte völlig unter Kontrolle, unterwirft auch sie dem *logos* und verzichtet in jeder Hinsicht auf Äußerungen und ein Verhalten, die auf das Mitleid seiner Zuhörer und Freunde zielen, es wecken oder gar verstärken könnten – schon in der *Apologie* hat sich Sokrates daran gehalten, indem er sich rhetorischer Strategien der Mitleidsweckung ausdrücklich enthält.[21] Vielmehr vermittelt er den Eindruck, er sei unberührt von der Situation, ja geradezu glücklich auf eine Weise, die vielen provokativ scheinen mag, die aber konsequent aus seinem Vertrauen in die Kraft der Argumente folgt. Auf diese Weise wird Sokrates zum Exemplum für ein wahrhaft philosophisches, an der Tugend orientiertes Leben und zum Protagonisten der schönsten Tragödie, die das beste Leben nachahmt, von der Platon in den *Nomoi* spricht.[22] Man kann zudem im der Sokratesdarstellung im *Phaidon* ein Beispiel für jene Enkomia auf wirklich gute Männer sehen, die Platon in seiner Kallipolis zulassen möchte.

18 Vgl. *R.* 605c; 606d, dazu Halliwell 2002, 112 ff.; Giuliano 2005, 102 ff.

19 Vgl. *R.* 380e–381b, 604e, 605c; vgl. Giuliano 2005, 122 mit Anm. 306.

20 Vgl. Kuhn, 1941/1942. Dazu Gaiser 2004; Halliwell 1984, bes. 55 f. Die Dialoge übernehmen in der Tat Elemente der Tragödie (vgl. Nightingale 1995; Bezug im *Phaidon* zum *Telephos* des Aischylos, fr. 239 TrGF, Giuliano 2005, 325) und reflektieren auch darüber, vgl. z. B. Erler 1992.

21 Vgl. *Ap.* 35b, wozu Heitsch 2002, 143.

22 Vgl. *Lg.* 817b, wozu Görgemanns 1960, 66–69; Schöpsdau 2003, 596 ff.

2. *Phaidon* oder das Glück ‚anständiger‘ Menschen

Sokrates also als anti-tragischer Held, der *Phaidon* als wahrste Tragödie: Was mit Blick auf die Sokratesfigur einleuchten mag, führt mit Blick auf das sonstige Personal dieser ‚platonischen‘ Tragödie – die Frauen, den Wächter, Sokrates’ Partner und Freunde – zu einem Paradox. Der *Phaidon* ist nicht nur Zeugnis des Triumphes des Verstandes über die Furcht, des Vertrauens auf den *logos* und der konsequenten Anwendung seiner Folgerungen auf das eigene Verhalten. Er dokumentiert auch Missverständnisse gegenüber rationaler Argumentation infolge von Furcht und Misstrauen, Unwillen (*aganaktein*) über Sokrates’ Schicksal, und – besonders in der letzten Szene – Trauer über Sokrates’ Tod und den Verlust eines so wichtigen Freundes, also offenbar genau das Gegenteil zu dem – so scheint es -, was Platon von einer philosophischen Tragödie erhofft und bei einer traditionellen Tragödie tadelt: ein Appell an die Emotionen, dem sich auch die Leser des *Phaidon* zu allen Zeiten kaum haben entziehen können. Man hat deshalb vermutet, „that Plato the tragedian has not been wholly suppressed by Plato the metaphysician“[23].

Die Annahme einer derartigen Frontstellung zwischen dem Dichter und dem Philosophen Platon erinnert freilich allzu sehr an analoge Diskussionen über einen anderen großen Dichterphilosophen, an Lukrez.[24] Jedoch, was für Lukrez gilt, hat auch für Platon Gültigkeit. Die jeweils gewählte dichterische Form und literarische Darstellungsweise auch der agierenden Personen sind Teil der jeweiligen philosophischen Botschaft. Wenn der Erzähler Phaidon gebeten wird, zu berichten, was gesagt und was getan wurde, gilt das für Sokrates, es gilt aber auch für das andere Personal.[25] Auch ihr Verhalten, ihr Umgang mit ihren Emotionen ist philosophisch aussagekräftig. Denn auch ihr Verhalten, insbesondere das Phaidons, folgt Vorgaben, die Platon im Rahmen seiner allgemeinen Dichterkritik macht.

Betrachtet man Figuren wie Kebes und Simmias, Sokrates’ Frau, Kriton, Apollodoros oder Phaidon, aber auch den Wächter, dessen edle Trauer von Sokrates sogar gelobt wird, ergibt sich ein breites Spektrum emotionaler Reaktionen auf Sokrates’ Schicksal. Sokrates’ Frau und die anderen Frauen sind voll ungehemmter Trauer und Klagen über So-

23 Halliwell 1984, 58.
24 Dazu Erler 1994, bes. 384 ff.
25 Vgl. *Phd*. 58c, wozu Gallop 2001, 281.

krates' bevorstehenden Tod. Sie wie auch der Wächter haben am philosophischen Gespräch nicht teilgenommen und deshalb keine Chance zu verstehen, warum Trauer und Klage über Sokrates' Tod nicht berechtigt sind, warum der Anlass – Sokrates' bevorstehender Tod – für ihn kein Übel ist.[26] Etwas anders steht es mit Kriton. Er war Zeuge der Diskussion, hat aber offenbar dennoch nicht verstanden, dass die vernünftige Seele, nicht sein Körper das wahre Selbst des Sokrates und dass sie unsterblich ist.[27] Deshalb sorgt er sich um Sokrates' Beerdigung und ist und bleibt unwillig (über Sokrates' Tod). Er hat nicht verstanden, dass Furcht vor dem Tod und Trauer bei Sokrates unangemessen sind.

Besonders interessant ist die Figur des Phaidon. Ihm kommt im Dialog Platons ja eine Doppelrolle zu: Zum einen ist er Zuschauer und Teilnehmer der anti-tragischen platonischen Sokratestragödie; zum anderen ist er Erzähler des Geschehens, wobei er im Nachhinein seinen Eindruck und die Wirkung wiedergibt und kommentiert, welche die Hauptfigur und das Geschehen auf ihn machten. Wir erfahren also gleichsam indirekt, welche Wirkung sich Platon von der Vorführung eines anti-tragischen Helden erwartet[28] – eine wichtige Vorwegnahme bzw. Ergänzung zu dem, was wir in der *Politeia* über ideale Dichtung erfahren. Phaidon reagiert auf die Vorführung des anti-tragischen Helden Sokrates, wie Platon es verlangt. Denn Phaidon konstatiert, er habe bei der Betrachtung des Sokrates kein Mitleid, keine Emotion empfunden, wie er es eigentlich erwartet hätte – und staunt darüber. Doch weiß er offenbar, warum er so reagiert. Er hat erkannt, dass Sokrates glücklich war und erwartet, auch weiterhin im Jenseits glücklich zu sein (*Phd.* 58e). Das Gespräch des Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele hat ihn gelehrt, dass der Tod nicht zu fürchten und für Sokrates kein Übel ist und dass dieser deshalb glücklich sein kann.[29]

Platons wahre Tragödie über den Tod eines Menschen bewirkt bei Phaidon also keine Stärkung der Emotionen, wie das bei Tragödien sonst der Fall ist und von Platon befürchtet wird, sondern stärkt im Gegenteil die rationale Seele Phaidons. Denn Phaidon hat erkannt, dass der Tod – die Ursache möglicher Emotionen – kein Übel für den

26 Halliwell 1984, 57 f.
27 Vgl. Erler 2004, 113 ff.
28 Vgl. *Phd.* 77e, wozu Erler 2004, 115 f.
29 Vgl. *Phd.* 58d und 89a.

Betroffenen ist. Phaidon schätzt die Situation im Sinne Platons richtig ein und nutzt diese Analyse zur Kontrolle seiner Affekte. Er gehört nicht zu denen, die – um mit Sokrates zu sprechen – den Gesang der Schwäne als Klagegesang über deren Tod interpretieren.[30] Gewiss, Phaidon empfindet auch Trauer bei der philosophischen Diskussion und hat gemischte Gefühle.[31] Doch hat dies eine nachvollziehbare Ursache, weil er einen guten Freund zu verlieren hat. Deshalb kann er die Tränen nicht zurückhalten. Doch sucht Phaidon – anders als etwa Apollodoros – seine Trauer vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Zudem folgt er Sokrates' Hinweis auf das traditionell angemessene Verhalten angesichts eines Sterbenden und hält seine Trauer zurück.[32]

Anders als Sokrates ist Phaidon anfällig für Affekte; doch wird er durch das Auftreten des anti-tragischen Helden nicht negativ, sondern positiv in seinem Verhalten beeinflusst. Reflexionen über die Ursache der Trauer und ihre Bewertung tragen ebenso zu einem kontrollierten Umgang mit seinen Emotionen bei wie Sokrates' Argumente und dessen Hinweise auf traditionelle Formen des Umgangs mit Trauer. Phaidons angemessenes Verhalten und sein Umgang mit Emotionen, die ihn – anders als Sokrates – auf die Probe stellen -, müssen folglich durch äußere Faktoren wie *nomos* und ‚Sokrates' gestützt werden und unterscheiden ihn dadurch von Sokrates. Doch ist bemerkenswert, dass gerade dieser Umgang mit Emotionen, wie ihn Phaidon repräsentiert, ebenfalls mit Vorgaben konvergiert, die wir einer Stelle der Dichterkritik in der *Politeia* entnehmen können, wo es um den Umgang ‚anständiger' Menschen (*epieikeis*) mit Affekten geht. Sehen wir uns also die Stelle in der *Politeia* kurz an.

Es handelt sich um eine Partie im 10. Buch, wo Zorn und Unwille als Reaktion auf Unglück im Leben eine Rolle spielen.[33] Dieser Unwille über das Schicksal wird einer Haltung gegenüber gestellt, „die

30 Vgl. *Phd*. 85a. Sokrates' Kritik an gewöhnlicher Interpretation der Schwanen- und Nachtigallenklage (*Phd*. 84e–85a, vgl. Hom. *Od*. 19,518–523, Hes. *Op*. 568 f.) spiegelt seine ungewöhnliche, philosophisch begründete Haltung gegenüber dem Tod.

31 Vgl. *Phd*. 59a. Diese Mischung nimmt in manchem vorweg, was dann im *Philebos* über Mischung und Werthaftigkeit von Emotionen ausgeführt wird (dazu Erler, „Trauer und Lust, Emotion und Tragödie im *Philebos* und im *Phaidon*“, in Vorb.).

32 Vgl. *Phd*. 117d; Phaidons Verhalten entspricht dem Brauch (*nomos*), vgl. *Lg*. 947bc. 959e–960a.

33 Vgl. *R*. 603e ff.; dazu hilfreich Horn 1998, 151 ff.

immer sich selbst gleich bleibt" – eine Dichotomie, die an Sokrates, der das *aganaktein* ablehnt und vernünftig und sich gleich bleibt, und an Sokrates' Partner wie z. B. Kriton erinnert, die den Tod des Sokrates als Unglück nicht akzeptieren wollen.[34] Doch wird an der Stelle (*R.* 604b) durchaus damit gerechnet, dass Affekte Menschen befallen können, wobei dies aber bei entsprechenden Verhaltensweisen nicht negativ gewertet werden muss: (a) Man soll nicht mit Unglück und Schicksal hadern (*aganaktein*), *weil man ja nicht weiß, ob die Ursache des Affektes gut oder schlecht ist*. Es handelt sich hier um eine Position, die an Sokrates' Argument vor den Richtern in der *Apologie* erinnert (*Ap.* 37b): Wie kann ich an Stelle dessen, von dem ich nicht weiß, ob es gut ist oder schlecht (sc. des Todes), etwas wählen, von dem ich genau weiß, dass es schlecht ist (sc. das Gefängnis)?[35] (b) Weiterhin gibt Sokrates (*R.* 604b–d) zu bedenken, dass man menschliche Belange nicht allzu ernst nehmen soll und vor allem, (c) dass übermäßige Trauer einer vernünftigen Einschätzung der Situation (*bouleuesthai*) und der Fähigkeit, sich vernünftig auf die Situation einzustellen, im Wege stehe. Sokrates wünscht sich vielmehr, dass wir es nicht so machen wie die Kinder, die sich gestoßen haben und nun die schmerzende Stelle halten und fortwährend schreien. Sondern wir müssen die Seele allezeit daran gewöhnen (*ethizein*), das Gefallene so schnell als möglich wieder aufzurichten und so durch die Heilkunst die Klagelieder zum Verstummen zu bringen (*R.* 604c–d).

Drei Hilfsmittel für eine richtige Situationsbewältigung bei Emotionen wie Trauer werden also empfohlen: Übergreifende Einordnung des Schicksalsschlages in den allgemeinen Kontext menschlicher Existenz, vernünftige Analyse des Geschehens, wiederholte Übung zur Heilung und Wiederaufrichtung. Keineswegs wird also bestritten, dass Menschen von Affekten befallen werden, noch wird das a priori negativ bewertet, geschweige denn die völlige Unterdrückung der Affekte empfohlen. Es werden vielmehr Anweisungen für einen vernünftigen Umgang mit ihnen gegeben. Ausdrücklich konzediert Sokrates, dass ein ‚anständiger Mann' – ein *epieikês anêr* – wie er es nennt (*R.* 603e), Emotionen empfinden kann, z. B. Trauer beim Verlust eines lieben Angehörigen. Doch behauptet Sokrates, dass ein derartiger ‚anständiger Mensch' solche Affekte leichter ertragen bzw. besser mit ihnen umge-

34 *R.* 604d; damit wird ein ‚Leitmotiv' des *Phaidon* in der *Politeia* an einschlägiger Stelle aufgegriffen.

35 Vgl. *R.* 603e.

hen könne als andere, dass er Maß halten (*metriasei*) und gegen Schmerzen ankämpfen werde, „wenn er von seinesgleichen gesehen wird, wie Vernunft (*phronêsis*) und Gesetz bzw. Sitte (*nomos*) es verlangen“ (604b–c). Diese ‚anständigen Menschen‘ können mit Affekten umgehen, weil sie offenbar beherzigen, was Sokrates hierfür verlangt: Gewöhnung, Maß, Vernunft, Übung, Situationsanalyse.

Wer ist nun mit jenen *epieikeis andres*, gemeint, die zwar affektanfällig sind, mit Affekten aber auf die beschriebene Weise umgehen können? Wohl kaum Philosophen wie Sokrates, der im *Phaidon* – und nicht nur dort – keinerlei Zeichen von Affekt erkennen lässt. Auch nicht gewöhnliche Menschen wie ‚du und ich‘. Denn ausdrücklich trennt Sokrates diese *epieikeis andres* von ‚den anderen‘ (*R.* 603e). Doch gibt uns Sokrates einen Hinweis auf frühere Ausführungen im 3. Buch – ebenfalls im Rahmen der Dichterkritik.[36] Auch dort, im 3. Buch (*R.* 387a ff.), sprach Sokrates über ‚anständige Männer‘ und ihren Umgang mit Trauer. Dort aber wird klar, dass es sich um die Wächter, also die zweithöchste Klasse in Kallipolis handelt. Es geht um deren Erziehung, um die Notwendigkeit, dass sie über einen muthaften Antrieb verfügen. Von solch ‚anständigen‘ Männern oder Wächtern verlangt Sokrates (*R.* 375e), über einen Antrieb zum muthaften Verhalten zu verfügen,[37] aber auch, Affekte wie Todesangst kontrollieren und es gelassen ertragen zu können, wenn sie Angehörige verlieren oder ein Unglück erleiden (*R.* 387e). Sie sollen so ‚Philosoph‘ sein, wie Hunde es sind, die Vertrautes von Fremdem zu unterscheiden wissen (*R.* 376a–c). Dieser Vergleich mit Hunden darf nicht als bloße Ironie abgetan werden, weil er nicht der von Platon neu geprägten Bedeutung des Begriffes Philosophie als Streben nach Wissen entspricht.[38] Stattdessen gibt er die traditionelle (vorplatonische) Wortbedeutung wieder – von platonischen Philosophen ist an dieser Stelle der *Politeia* noch nicht die Rede. Die Philosophenherrscher kommen erst später ins Spiel.[39] Die ‚anständigen Männer‘ (*epieikeis andres*) – oder Wächter – zeichnen sich weiterhin durch traditionelle – gewöhnliche – Tugenden aus, die auf Meinung beruhen, ‚nahe dem Körper sind‘, Übung voraussetzen und dann entstehen, wenn die Affekte dem *logos* – der Vernunft – gehorchen[40] –

36 *R.* 603e, vgl. Adam 1905 zur Stelle (Bd. 2, 409).
37 Zum Beispiel erinnert *R.* 411c an die Beschreibung das *aganaktikon*.
38 Vgl. Erler 2003a, bes. 394 f.
39 Vgl. *R.* 496a–c, wozu Kahn 2004, 351.
40 Vgl. *R.* 442c; 519a.

womit im idealen Fall die eigene Vernunft, zumeist aber fremde Vernunft gemeint ist, die durch *nomos* oder Bildung (*paideia*) repräsentiert wird. Sie erlangen zwar kein vollkommenes Glück, wohl aber eine relative Eudaimonie.[41] Im *Phaidon* selbst deutet Platon dies an, wenn er Kebes die Menschen (*Phd.* 81b–82b) am glücklichsten unter den nichtphilosophischen Seelen bezeichnen lässt, die der „gewöhnlichen und zur Polis gehörigen Tugend" mit Hilfe von Gewöhnung und Übung, ohne „Philosophie und Vernunft" nachgestrebt haben (*Phd.* 82a–b), und sie Bienen, Wespen oder Ameisen werden lässt.

Wir haben es also mit einer Gruppe von Menschen zu tun, die sich durch Affektanfälligkeit auszeichnen, die Affekte aber kontrollieren können, wenn sie bestimmte Vorgaben erfüllen: Analyse der Ursache der Emotion, wobei diese nicht notwendig von ihnen selbst stammen muss; Bereitschaft, sich auf eine Situation einzustellen; Bereitschaft, sich Vorgaben durch *nomos* – Tradition – oder Erziehung zu beugen. Genau davon aber berichtet der *Phaidon:* Es geht Sokrates um die Analyse und um die Bewertung der Ursache einer Emotion, der Furcht, die angesichts des Todes entstehen kann; es geht darum, durch eine richtige Bewertung die entsprechende Emotion, wenn nicht zu beseitigen, so doch zu kontrollieren: Ersteres gelingt Sokrates, und dies aus eigener Kraft – er besingt sich selbst, wie es heißt (*Phd.* 114c); letzteres Phaidon und manchen seiner Freunde, indem sie nicht sich selbst überzeugen, sondern sich – bzw. das Kind in ihnen, wie es heißt (*Phd.* 77e) – vom Philosophen Sokrates mit Argumenten und Hinweisen auf den *nomos* überzeugen lassen. Dies entspricht den Kriterien, die Sokrates im 10. Buch der *Politeia* für einen richtigen Umgang mit Affekten formuliert, und dem Unterschied, den Sokrates in der *Politeia* zwischen den ‚anständigen Menschen' (*epieikeis*) und den wahren Philosophen macht; deshalb werden im *Phaidon* nicht nur Argumente vorgeführt, sondern versucht Sokrates darüber hinaus, die Emotionen seiner Partner auch durch Hinweise auf die Tradition zu beruhigen.

Ein Vergleich mit dem Personal im *Phaidon* ergibt: Wenn sich Sokrates im *Phaidon* wie ein antitragisch-philosophischer Held verhält, dann Phaidon wie ein ‚anständiger Mensch' (*epieikês*) im Sinne der *Politeia.* Phaidon hat erkannt, dass und warum Sokrates heiter in den

41 Je nach Annäherung an das vollkommene Modell wird auch der Nachahmer einen entsprechenden Anteil an *eudaimonia* haben (*R.* 472d). Es gibt Glück auch bei einfachen Menschen, wie es dort auch gewöhnliche Tugend gibt (429c; 430a–b); dazu Kahn 2004, 351; Blößner 1997, 23.

Tod geht – weil nämlich der Tod für ihn kein Übel ist – und empfindet deshalb keine Trauer und kein Mitleid. Er weiß also, ob es gut oder schlecht ist, was bei anderen Trauer auslöst: der Tod des Sokrates. Er hat sich auf die Situation eingestellt, ist zwar dennoch nicht frei von Emotionen, „richtet sich aber möglichst schnell wieder auf“, um mit der *Politeia* zu sprechen (*R.* 604d), kann also in der Tat die Situation leichter ertragen als die Frauen, die reagieren „wie Kinder, die sich gestoßen haben und nun die schmerzende Stelle halten und fortwährend reiben“ (*R.* 604c).

Phaidon hat zwar nicht selbst die Lösung gefunden, sich aber durch das ‚Spiel‘ des anti-tragischen Helden Sokrates im Sinne Platons beeinflussen lassen. Dies ist weniger, als man von Sokrates, aber mehr, als man von gewöhnlichen Menschen erwarten darf. Es handelt sich bei Phaidon zwar um einen Nicht-Philosophen im Sinne Platons; doch nicht um einen bloß gewöhnlichen Menschen wie etwa die Frauen, sondern um jene Elite unter den Nicht-Philosophen, die offen für Belehrung und Hinweise sind. In der Tat gehören Phaidon und seine Freunde ja zum Kreis um Sokrates, sind an Philosophie interessiert und würden sich selbst als Philosophen im traditionellen Sinn bezeichnen. Sokrates hält sie für so qualifiziert, dass er vor ihnen – anders als vor den Richtern in der *Apologie* – die wahre Begründung seines Verhaltens vortragen möchte.[42]

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass es im *Phaidon* auch um die Etablierung eines neuen Begriffes der Philosophie geht, zu dem wesentlich gehört, dass der Philosoph selbst im Unglück *eudaimôn* sein kann.[43] Dies führt zu einem eher plakativen, der protreptischen Intention geschuldeten Gegensatz zwischen Philosoph und Nicht-Philosoph.[44] Die literarische Gestaltung des Personals durch Platon zeigt aber auch, dass Platon an eine größere Differenzierung denkt. Denn Phaidon illustriert ein Verhalten, das ihn noch nicht zu einem Philosophen aus Platons Sicht qualifiziert, ihn gleichwohl aber aus der Menge der Nicht-Philosophen heraushebt. Sein Verhalten erhält – wie das des anti-tragischen Protophilosophen Sokrates – durch die Dichterkritik in der *Politeia* Profil. Eine solche Differenzierung konvergiert zudem in gewisser Weise auch mit dem Schicksal der unphilosophischen Seelen, das

42 Zu den zwei Arten der Verteidigung vgl. Szlezák 1985, 238 ff.

43 Zum neuen Philosophiebegriff Platons vgl. Albert 1989; Riedweg, 2002, 120 ff.

44 Vgl. Blößner 2001, 107 ff.

Sokrates' Kebes schildert. Demnach kann nur, wer richtig philosophiert, zu den Göttern gelangen und wirklich glückselig sein (*Phd.* 81a). Alle anderen Seelen sind mit dem Körper verbunden und führen verschiedene Arten von Leben. Wer ganz dem Körperlichen verfallen war, wird zu einem Esel, wer gewalttätig war, zu einem Wolf (*Phd.* 82a). Am glücklichsten jedoch werden unter den nicht-philosophischen Seelen diejenigen, die der „gewöhnlichen und zur Polis gehörigen Tugend" mit Hilfe von Gewöhnung und Übung, ohne „Philosophie und Vernunft" nachgestrebt haben (82a–b). Diese werden zu Bienen, Wespen oder Ameisen oder zu einem Menschen, der maßvoll (*metrios*) ist.[45] Sicherlich, die Stelle ist voll heiterer Ironie und sollte deshalb nicht überinterpretiert werden. Dennoch deutet sie – wie mir scheint – die Möglichkeit einer Differenzierung an, welche durch die Inszenierung des Personals im Dialog *Phaidon* gleichsam illustriert und die durch jene Stelle im 10. Buch der *Politeia* bestätigt wird. Hier wie dort handelt es sich um ‚Nicht-Philosophen', die sich eigener oder fremder Vernunft bedienen, mit deren Hilfe Affekte durch Ursachenanalyse kontrollieren und sich durch Übung auf schlimme Situationen einstellen wollen. Wenn man Platon mit Blick auf die Gestalt des Protophilosophen Sokrates Platon ein Konfliktmodell von Affekt und Vernunft zuschreiben und in Sokrates' antitragischer Haltung das Angebot einer angemessenen Reaktion sehen will, welche die Anfechtungen des Lebens und die Zerbrechlichkeit des gewöhnlichen Glückes gering achtet, so sollte nicht übersehen werden, dass Platon bei bestimmten Menschen in gewisser Weise sogar eine ‚tragische' Lebensperspektive akzeptiert. Auch solche Menschen dürfen demnach auf Glück hoffen, wenn sie mit ihren Affekten auf eine bestimmte Weise umzugehen wissen. Eben diese Regeln, die Platon für die *epimeleia tês psychês* der gewöhnlichen, aber ‚anständigen' Menschen und ihrer Affekte aufstellt, bieten Anknüpfungspunkte für die Diskussion von Affekten und *epimeleia tês psychês* in der stoischen Seelentherapie,[46] vor allem aber in derjenigen des Epikureismus.[47]

45 Vgl. Phd. 82a–b, Ebert 2004, 270 f.
46 Sorabji 2000.
47 Zur Methodik der praxisorientierten Ethik bei Philodem vgl. Tsouna 2001.

3. Epikurs Weiser: ‚Tragische‘ Lebensform und ihr Glück

Das gilt insbesondere für die Epikureer. Denn anders als die Stoiker sind sie bereit, Affekte wie Trauer oder Zorn als natürlich gegeben anzusehen – noch Lukrez ist überzeugt, dass derartige Affekte ausrottbar sind.[48] Epikur selbst räumt einen emotionalen Mischzustand von Lust und Schmerz ein, wenn er sich an die letzten Worte seines Bruders Neokles erinnerte.[49] Doch bedürfen die Affekte eines besonderen Umgangs. Werden sie richtig behandelt, so sind die Epikureer überzeugt, dann stellen sie keineswegs ein Hindernis für ein glückliches, den Göttern würdiges Leben dar.[50] Es ist deshalb konsequent, wenn die Epikureer mit jenen nicht übereinstimmen, die Trauer und Tränen anlässlich des Todes von Freunden ablehnen, wie wir bei Plutarch unter Hinweis auf Briefe Epikurs lesen:[51]

> Die Epikureer widersetzen sich solchen, die Trauer und Tränen und Klage beim Tod der Freunde beseitigen, und sagen, dass der Mangel an Trauer, welcher uns völlig unsensibel macht, von einem anderen, größten Übel stammt: Härte oder Streben nach Ruhm, unbeherrscht und geradezu Wahnsinn. Deshalb ist es besser, sagen sie, ein wenig bewegt und traurig zu sein und beim Zeus Tränen zu vergießen und zu zerschmelzen (Plu. *Non posse* 1101a–b, Übs. R. Müller/F. Jürss).

Ob dies auch für Epikur selbst gilt, kann man bezweifeln, man wird vielleicht auch bei ihm an eine anti-tragische Haltung wie die des Sokrates im *Phaidon* denken dürfen, die in gewisser Weise ja das Ideal der stoischen Weisen vorwegnimmt. Die Anthropologie der Epikureer hingegen konvergiert eher mit jener von Phaidon vertretenen ‚tragischen‘ Weltsicht, die Glück ebenfalls nicht ausschließt, geht man mit den Affekten richtig um. Als Hilfe bieten die Epikureer Techniken an, wie sie uns heute besonders in den Traktaten Philodems über Affekte wie Zorn oder Trauer kenntlich sind. Zur epikureischen Affektbe-

48 Vgl. Lucr. 3,310, vgl. 3,320 f. *usque adeo naturarum vestigia linqui / parvola, quae nequeat ratio depellere nobis*; was aber wie bei Platons ‚anständigen Menschen‘ nicht an einem in gewisser Weise glücklichen Leben hindert, vgl. Lucr. 3,322; Erler 2002, bes. 173.

49 Vgl. fr. 186 Us.

50 Vgl. Lucr. 3,322.

51 Vgl. Plu. *Non posse* 1101a–b (nicht in Usener 1887 und Arrighetti 1973), vgl. Obbink 1996, 412 f. (dort auch Text und engl. Übs.). Eine ähnliche Haltung finden wir bei Philodem (Phld. *Ir.* 39,21–25 Indelli), der dabei gegen die Stoiker polemisiert.

handlung gehört nun genau das, was Platon von den ‚anständigen Menschen' verlangt: Analyse des Anlasses, der Emotion und der Disposition des Menschen, Beurteilung der Situation und Orientierung an exemplarischem Verhalten.[52] Alles dies soll dazu führen, dass erkannt wird, was an den jeweiligen Affekten natürlich, akzeptabel und dem individuellen Glück nicht abträglich ist. Die Konvergenz dieser Postulate mit dem, was Platon im 10. Buch der *Politeia* fordert, ist deutlich. Schon R. Sorabji[53] hat darauf hingewiesen, dass die dort formulierten Vorgaben auf bemerkenswerte Weise Elemente hellenistischer Affekttherapie antizipieren. Epikur freilich lässt er unberücksichtigt, obgleich gerade diese Schule den Widerfährnissen des Lebens, der Zerbrechlichkeit des Glücks und den emotionalen Zuständen der Menschen, also der tragischen Weltsicht, die Platon für Philosophen nicht, wohl aber bei bestimmten Menschen akzeptiert, in besonderer Weise Rechnung trägt.

Gewiss, bei der Suche nach Vorbildern für Epikurs Position kann man auch bei anderen, etwa Aristoteles, fündig werden, der ebenfalls eine Art ‚Affektpädagogik' entwickelt.[54] Gleichwohl ist von Interesse, dass sich Entsprechendes auch bei Platon findet, dem oftmals ein Konfliktmodell zwischen Vernunft und Affekt zugeschrieben wird. Ein Blick schon in Platons Dialog *Phaidon* zeigt, dass dort zwei Lebensmodelle mit unterschiedlichen Vorgaben für Affekttherapie und *epimeleia tês psychês* illustriert werden, die den Rahmen vorgeben für jene Auseinandersetzungen, die dann im Hellenismus vor allem mit dem Namen Epikurs und der Stoa verbunden werden. Dies erkennt man, wenn man sich nicht nur von der Sokratesfigur fesseln lässt, sondern bemerkt, dass der *poeta doctus* Plato nicht nur seine Hauptfigur, sondern auch Phaidon exemplarisch stilisiert und in der *Politeia* geradezu kommentiert. Beide haben offenbar in der Folge Eindruck gemacht.

52 Zur situationsorientierten Affektanalyse bei den Epikureern mit dem Verfahren des *epilogismos* vgl. Erler 2003b.

53 Sorabji 2000, 213.

54 Vgl. Horn 1998, 155 ff.

Die *energeia* des Philosophen – zur Einheit von literarischem Dialog und philosophischer Argumentation in Platons *Phaidon*

Gyburg Radke-Uhlmann

1. Einleitung

Sokrates wendet sich zu Anfang des Dialogs *Timaios* an seine Unterredner und erzählt ihnen davon, wie er sich beim Gedanken an seine eben noch einmal in kurzen Abrissen zusammengefasste *Politeia* fühle. Er berichtet etwas Persönliches, lässt seine Gesprächspartner Einblick in sein Inneres nehmen. Der Inhalt dieser Gedanken aber ist kein unbestimmtes Gefühl, sondern eine konkrete Vision, die er sich erfüllen lassen möchte, nämlich die Vision, die von ihm entworfene *Politeia* auch einmal in Aktion zu sehen.[1]

Sokrates vergleicht dazu seinen Staatsentwurf mit einem Gemälde. So wie bei einer gemalten Darstellung schöner Lebewesen beim Betrachter der Wunsch aufkommen könne, das Lebendige dieser Wesen in Aktion, also im Vollzug ihrer Fähigkeiten, zu sehen, so fühle er sich auch bei der gerade eben wieder aufgefrischten Erinnerung an seine *Politeia*. Nachdem er erst seine Darstellung argumentativ entwickelt habe, würde er sich nun an der Betrachtung der Handlungen und Kämpfe, die diese Stadt führt, erfreuen, also an bildlich vorstellbaren Aktionen, an einer Geschichte, in der einzelne Individuen sichtbar handeln. So erst könne die *energeia*, die spezifische Eigenart in ihrer Aktualität vor Augen gestellt werden.[2]

1 *Ti.* 19b–c7.

2 Der Begriff *energeia* ist erst bei Aristoteles terminologisch. Für Platon spielt allerdings der Begriff *ergon* eine zentrale Rolle bei der Frage, wie etwas überhaupt erkannt werden kann (z. B. im ersten Buch der *Politeia*). Er steht also im Zentrum der platonischen Erkenntnistheorie. In diesem von Platon entwickelten Sinn verstehe ich im Folgenden auch den Begriff *energeia:* als Aktualisierung des spezifischen *ergon* einer Sache oder eines Menschen.

Hatte schon die Dialogkomposition die Grundlinien der Erziehung und Einrichtung der gerechten *polis* als etwas lebendig vor den Augen der Gesprächspartner und des Rezipienten Wachsendes präsentiert, forciert die Fokussierung auf die exemplarische Erzählung von den Handlungen der Stadt diese Betonung der Aktualität noch einmal. Aktual wird das argumentativ Entworfene in den von Platon erzählten und nachgeahmten Gesprächen und in mythischen Erzählungen die einzelne Handlungen dichterisch vor Augen stellen und von aus Körper und Seele zusammengesetzten, historisch realen Individuen berichten.

Dass es sich um ein künstlerisches Tun handelt, das zugleich philosophisches Verständnis und einzelnes Erfahrungswissen verlangt, wird aus dem Lob deutlich, das Sokrates seinen Gesprächspartnern zollt: Nur und gerade sie seien geeignet für eine solch schwierige Aufgabe, die er selbst nicht leisten könne.[3] Besonderer Naturen bedarf es, um diese doppelte Aufgabe zu erfüllen: Wahrhaft philosophisch mit richtigen allgemeinen Einsichten und Prämissen und ein wahrhafter *empeiros* vieler einzelner Geschichten und menschlicher Handlungen müsse sein, wer Politisches so anschaulich vor Augen führen und vermitteln könne, wer ein wahrhafter Politiker und wer der beste Maler und Dichter sei. Der beste Dichter hat also ein Auge für das Allgemeine im Einzelnen, aristotelisch gesprochen: Er ist ein *phronimos* wie der platonische Timaios.

Platon entwirft damit eine ganz neue Dichtungstheorie, die zugleich eine Theorie des philosophischen Dialogs ist. Neu ist diese Theorie mit Blick auf die moderne Rezeption der platonischen Dialoge, denn sie führt in der gedanklichen Konsequenz zu einer Dialogtheorie, die die von Platon gewählte Form des Dialogs aus den besonderen Inhalten der einzelnen Schrift heraus und zu deren Stütze entwickelt und interpretiert. Die Erkenntnis spezifischer Inhalte wird damit zum entscheidenden Maßstab, ohne dass dadurch die Unterschiede zwischen Philosophie und Literatur verwischt werden; denn das Wesen literarischer Erkenntnis liegt im Sinne des sokratischen Wunsches in der Aktualität des zu erkennenden Gegenstandes, die in einzelnen Handlungen verwirklicht wird.

3 *Ti.* 19d1–20b1.

2. *Phaidon*: Der beste Dialog

Der Dialog *Phaidon*, der von der Todesstunde und Hinrichtung des Sokrates erzählt, ist in gerade diesem Sinn und nach diesem Dichtungsbegriff ein Paradebeispiel für die Erfüllung dieser schwierigen Aufgabe, die Sokrates im *Timaios* als Wunsch formuliert. Er führt die praktische Umsetzung eines Ideals mitsamt seinen philosophisch-begrifflichen Gründen in dialogischen Handlungen, mythischen Bildern und rationalen Beweisen vor Augen.[4]

Dichterische Darstellung von Handlungen aber muss ihre Gegenstände anschaulich machen und benutzt dazu sinnliche Eindrücke und Vorstellungsbilder. Auch ein philosophisches Gespräch wird daher, wenn es literarisch präsentiert wird, eine sinnlich wahrnehmbare Szenerie und Protagonisten haben, die auch körperlich präsent sind und mit ihren Gesten und ihrer Mimik etwas zum Ausdruck bringen. Insofern es sich um einen philosophischen Dialog handelt, aber wird er diese somatischen und sinnlichen Elemente dazu benutzen, um etwas Nicht-Sinnliches zu verdeutlichen. Der *Phaidon* tut eben dies durch seine dialogisch-szenischen Aspekte, durch seine Sokrates-Darstellung und durch den Mythos am Ende der Argumentationen. Die philosophischen Einsichten werden auf diese Weise gleichsam von einer somatisch-bildlichen Hülle umgeben.

Die somatischen Elemente sind für die Dialoge von Anfang bis Ende konstitutiv. Es bleiben immer handelnde Individuen, die die Dialoge führen oder nacherzählen. Dennoch tritt diese somatische Komponente nicht in jedem Dialog auf gleiche Weise und auch innerhalb eines Dialogs nicht konstant in gleicher Stärke in den Vordergrund.

Der *Phaidon* – der Dialog, der nach der Rahmenhandlung mit dem Eintritt der Freunde des Sokrates in das Gefängnis beginnt und mit dem Trinken des Schierlingsbechers endet, der also am Anfang wie am Ende auf die physische Realität des Protagonisten hinweist – fokussiert aber nicht nur in der dialogischen Inszenierung, sondern auch inhaltlich das Körperliche einerseits und das Seelische und Begriffliche andererseits. Er besitzt darin einen stringenten Aufbau, der das Wesen des wahren Philosophen gleichsam als einen Prozess inszeniert und der damit die

4 Sokrates betont im *Timaios*, dass er diese Aufgabe selbst nicht erfüllen kann und erbittet diese als eine Gegengabe für seine Gesprächsführung in der *Politeia*. Erfüllt wird sie durch das Ganze des Dialogs und alle Teilnehmer am Gespräch und ihrer Interaktion.

Definition der wahren Philosophie, die Sokrates im ersten Gesprächsteil erarbeitet, *in actu*, ἐν ἐνεργείᾳ verwirklicht: Die *energeia* der Philosophie sei, so lautet die Definition im *Phaidon*, eine schrittweise Reinigung und Entfernung der Seele von der Bindung an das Körperliche.[5] Diese kathartische Anagogie vollzieht der *Phaidon* in Handlung und Inhalt. Die auf diese besondere, kathartische *energeia* gerichtete Konsequenz des Aufbaus beginnt gleich mit der ersten Begegnung der Freunde mit Sokrates. Diesem wurden gerade die Fußfesseln gelöst, wie es Brauch ist kurz vor der Hinrichtung. Sokrates' erste Worte an seine Freunde sind eine Reflexion auf sein physisches Empfinden: Er empfinde eine körperliche Lust, weil der Schmerz, den die Fesseln verursacht haben, nun nachlasse.[6] Diese Empfindung ist für ihn der Anlass, über das merkwürdige Mischverhältnis von Lust und Unlust im Sinnlichen Überlegungen anzustellen. Seltsam sei es doch, so Sokrates, dass Lust und Unlust im Sinnlichen immer aneinander gebunden seien, wenn sie auch nicht gleichzeitig in der Seele herrschen könnten. Immer folge das eine dem anderen.

Die Freunde begegnen dem Protophilosophen in der Stunde seiner Hinrichtung, wie er über seine Körperlichkeit und die fehlende Reinheit und Erkennbarkeit der sinnlichen Lust als etwas für sich Bestimmtes nachdenkt.

Das Thema aber wird von seinen Freunden nicht aufgegriffen, sondern das Gespräch schwenkt scheinbar assoziativ auf die Frage, warum Sokrates jetzt im Alter damit begonnen habe, Fabeln zu dichten. Die Antwort auf die Frage, die Kebes ihm im Auftrag des Sophisten Euenos stellt, formuliert das Thema, das im ganzen folgenden Dialog zumindest im Hintergrund präsent bleibt: Der Philosoph ist Dichter und Musiker.[7]

Der Gott Apoll habe ihm schon sein Leben lang im Traum befohlen, Musik zu betreiben. Er aber habe gedacht, der Gott wolle ihn nur zu dem antreiben, was er ohnehin immer tue: zum Philosophieren, denn die Philosophie sei ja die größte Musik. Jetzt kurz vor seinem Tod aber sei ihm der Gedanke gekommen, dass der Gott die gemeine Musik (τὴν δημώδη μουσικὴν) meinen könne, und er habe es für sicherer erachtet, auch diese zu betreiben und nicht nur λόγοι, sondern auch μῦθοι zu dichten, denn dies sei wahrhaft die Sache des Dichters. Weil er

5 *Phd.* 67c4–d10.
6 *Phd.* 60b1–c9.
7 *Phd.* 60e6–61b7.

aber selbst kein Mythenerzähler sei, habe er solche des Äsop, die ihm zur Hand waren, in Verse gesetzt.

Wieder nimmt das Gespräch eine scheinbar bloß assoziative Wendung: Denn Sokrates lässt dem Euenos ausrichten, er solle, wenn er klug sei, ihm nachfolgen. Daran schließt sich die Diskussion um die These des Sokrates an, die spezifische Tätigkeit, *energeia*, des Philosophen in diesem Leben sei es, den Tod einzuüben: ἐπιμελεῖσθαι τὸν θάνατον. Nach der Formulierung dieser These, so berichtet der Erzähler Phaidon, habe Sokrates seine Beine, die er eben angezogen hatte, wieder vom Bett herabgelassen, auf den Boden gestellt und habe im Sitzen weitergesprochen. Schmerz und Befreiung vom Schmerz, sinnliche Unlust und Lust sind nun ausgeglichen, beschäftigen Sokrates nicht mehr. Er kann sich anderem und anderen Mischungsverhältnissen von Lust und Unlust zuwenden.

Diese erste Handlungs- und Argumentationssequenz ist charakteristisch: Sie ist charakteristisch für die Verbindung von szenisch-anschaulichen Aspekten mit inhaltlichen Argumentationen, die der Dichter Platon herstellt, und charakteristisch für den Anfang desjenigen Dialogs, dem es um die Reinigung der rationalen Seele zu tun sein wird. Am Anfang dieses Dialogs wie auch einiger weiterer Dialoge Platons tritt das Szenische und Dialogische stärker als im weiteren Verlauf in den Vordergrund. Die verschiedenen *mythoi* und *logoi* des *Phaidon* angefangen mit dem Selbstmorddiskurs und dem Diskurs über die wahren philosophischen Tugenden und die ersten Beweisteile über das Überdauern des Körpers durch die Seele bis hin zum hinreichenden Beweis der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der rationalen Seele aufgrund ihrer Wesensähnlichkeit mit dem Göttlichen und Begrifflichen und bis hin zum Unterweltsmythos – sie alle stellen eine bestimmte Stufe und Instanz der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele dar.

Es gibt – so kann man thesenhaft formulieren – einen essentiellen Zusammenhang zwischen der in den philosophischen Gesprächen entwickelten Relationsbestimmung von Körper und Seele und der Handlungsstruktur des Dialogs als dichterische Erzählung. Diesem Zusammenhang möchte ich im folgenden nachgehen. Seine Betrachtung hat paradigmatischen Wert für das Verständnis der Dialogizität der Platonischen Schriften überhaupt, denn er wird, wie wir sehen werden, in einem explizit dichtungstheoretischen Kontext entfaltet.

Im *Phaidon* ist die Hervorhebung des Sinnlich-Körperlichen und die Dominanz des Dialogisch-Szenischen zu Anfang verbunden mit der expliziten Thematisierung erstens körperlicher Lust bzw. Unlust und

zweitens des Dichtens, d. h. der μουσική und seiner bzw. ihrer Medien. Sokrates unterscheidet zwischen zwei Stufen oder Formen von Dichten: dem größten und eigentlichen, das er mit den *logoi* der Philosophie identifiziert, und der gemeinen, landläufigen Musik. Aus Unvermögen, Mythen zu dichten, habe er sich darauf beschränkt, vorhandene Mythen in Verse zu setzen. Diese Konzession folgt dem einfachen, verbreiteten Dichtungsbegriff, der sich an den Unterschieden der Medien, also sozusagen der Materie der Musik orientiert, die *logoi* der wahren Philosophen hingegen erschließen sich nicht jedem sofort als vollendete Form der Musik.

Die beiden Arten von Dichtung werden in eindeutiger Wertung präsentiert: Die Philosophie ist die größte, wahre Musik, die gemeine ihr folglich untergeordnet. Doch Sokrates schätzt die gemeine nicht nur nicht gering, er entschließt sich sogar dazu, kurz vor seinem Tod sich nun auch noch in dieser zu üben und zu betätigen. Und nicht nur das: Er hält sich dabei ganz an diesen gemeinen Begriff; denn er komponiert die Mytheninhalte nicht selbst, sondern nimmt beliebige, die ihm vorliegen, und bringt diese in Verse. Er überträgt sie also nur in ein anderes Medium. Er befasst sich nur mit der Materie der Musik.

Er folgt dieser Behauptung, er könne nichts selbst dichten, sondern nur vorhandene Mythen in Verse bringen, im folgenden in der Praxis des Gesprächs aber nicht. Denn ganz kurze Zeit später wird er die Antwort auf die Frage nach dem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Selbstmordverbot für den Philosophen und seiner Einübung des Sterbens als Mythenrede, als μυθολογεῖν einführen.[8] Und auch die folgenden Argumentationen werden insgesamt (wiederholt) und bis auf die sog. zweite Fahrt und Einführung der Ideenlehre als Mythen- und als wahrscheinliche Rede über das Schicksal der Seele nach dem Tod eingeführt: als διαμυθολογεῖν.

> Wahres sprichst Du, Kebes, sagte Sokrates. Doch, was sollen wir also tun? Sollen wir über diese Dinge Mythen erzählen und durchsprechen (διαμυθολογῶμεν), ob es wahrscheinlich ist, dass es sich so verhalte, oder nicht? Ich wenigstens, sagte Kebes, würde sehr gerne hören, welche Meinung du darüber hast.
> Jedenfalls glaube ich nicht, sagte Sokrates, dass irgendeiner, der jetzt zuhört, und noch nicht einmal, wenn es ein Komödiendichter ist, sagen würde, dass ich herumschwätze und Argumente mache über Unziemliches. Wenn es uns also so scheint, dann müssen wir die Untersuchung durchführen.

8 *Phd.* 61e1.

> Lasst uns also dies auf diese Weise betrachten, ob also die Seelen der Menschen, wenn sie gestorben sind, im Hades sind oder nicht.[9]

Sokrates fügt in diese Selbstbeschreibung der eigenen Reden als Mythenreden eine Anspielung auf die Komödiendichter Eupolis und Aristophanes ein, die beide Sokrates für sein leeres Reden verspottet hatten. Er erhebt den Anspruch, dass seine Mythenreden nichts Lächerliches an sich haben, sondern selbst die wahre und beste Dichtung sind. Denn er betreibt mit ihnen das, was er, wie er sagt, schon sein Leben lang tut: er philosophiert.

Diese Selbstbeschreibung des Philosophen als Dichter hat über die einzelne Argumentationssequenz hinaus für die Intention des Dialogs *Phaidon* und für die Frage nach dem Grund für die Dialogizität der Schriften Platons größte Bedeutung. Zwar scheint die Anspielung auf die Komödiendichtung an dieser Stelle marginal, doch gewinnt sie auf den zweiten Blick an Interesse, weil Platon seinen Sokrates am Ende des Dialogs und kurz vor seiner Hinrichtung komplementär zu dieser Allusion auch auf die Tragödie anspielen lässt.

> Um dessen willen also muss ein Mann zuversichtlich sein in Bezug auf seine Seele, der im Leben die anderen Lüste, die sich auf den Körper und dessen Schmuck beziehen, hat fahren lassen, weil sie ihm bloß äußerlich sind und er meint, dass sie ihm mehr anderes Übel bringen, sich aber um die Lüste, die sich auf das Lernen beziehen, bemüht hat und die Seele nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck ausgerüstet hat, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freigiebigkeit und Wahrheit, und so seine Reise in den Hades erwartet. … Mich aber ruft schon jetzt, so könnte ein Tragödiendichter sagen, das Schicksal, und es ist wohl beinahe Zeit für mich, mich dem Bade zuzuwenden; denn es scheint mir besser zu sein, nachdem ich mich gewaschen habe, das Gift zu trinken und nicht den Frauen Mühe zu bereiten mit dem Waschen des Leichnams.[10]

Auch hier scheint die Bemerkung nebensächlich zu sein. Sie muss aber bei näherer Betrachtung als Kommentar zum Aufbau des Dialogs *Phaidon* gelesen werden. Denn beide Allusionen finden sich in einem Kontext, in dem von der Mischung aus Lust und Unlust, die es im Sinnlichen gebe, bzw. von der wahren und reinen philosophischen Lust die Rede ist. Gerade diese Mischtheorie aber ist im *Philebos* das wesentliche Konstituens der platonischen Komödienkonzeption, welche

9 *Phd.* 70b5–c5.
10 *Phd.* 114d8–115a8.

nach einer Äußerung im Symposion von großer Bedeutung für den Dichterphilosophen Platon ist.

Ich möchte diesen beiden komplementären Stellen im folgenden nachgehen und danach die Konsequenzen für die Interpretation des Aufbaus des *Phaidon* und seine somatisch-dialogischen und seelisch-begrifflichen Komponenten ziehen. Auf diese Weise ergeben sich neue Perspektiven auf die oben eingeführte Theorie der *energeia* in den platonischen Dialogen.

3. *Symposion*: Die Einheit von Komödie und Tragödie

Platon spricht außer im *Phaidon* noch an zwei anderen Stellen von Mischungen aus Lust und Unlust[11] und assoziiert sie mit der Mischung aus Lachen und Weinen, aus Komödie und Tragödie, zum einen im *Philebos*, zum anderen im Symposion. In beiden Fällen taucht der Begriff des Komödienhaften bzw. der Komödie auf. Im Symposion lässt Platon seinen Sokrates die Identität des besten Tragödiendichters mit dem besten Komödiendichter feststellen.

> Die Hauptsache [sc. in dem Gespräch] sei gewesen, dass Sokrates sie zwingen wollte, darin übereinzustimmen, dass es die Sache desselben Mannes sei, sich darauf zu verstehen, Komödien und Tragödien zu dichten, und der, der dem spezifischen Fachwissen nach Tragödiendichter sei, sei zugleich Komödiendichter.[12]

Sokrates bezeichnet Exzellenz in beiden Gattungen als einen Akt des Wissens und betont den Kunstcharakter des Erschaffens von Komödien und Tragödien. Diese Argumentation und Behauptung ereignet sich im Symposion zu einer Zeit am frühen Morgen nach der Symposionnacht, als nur noch wenige Symposiasten wach sind: Nur der Komödiendichter Aristophanes, der Tragödiendichter Agathon und Sokrates trinken noch rechtsherum aus einem Kelch. Alle anderen Zecher sind schon aus Trunkenheit entweder eingeschlafen oder schon lange nach Hause aufgebrochen. In dieser Atmosphäre von Trunkenheit und dem Ausklingen eines langen Festes ist nur noch Sokrates zu klaren Gedanken fähig und lässt seine Gesprächspartner seinen Überlegungen zustimmen. Doch das Thema ist erstaunlich, es wird hier neu und

11 Auch im *Gorgias* wird von dem gemeinsamen Entstehen von Lust und Schmerz gesprochen: *Grg.* 494a–496e.

12 *Smp.* 223d2–6.

schemenhaft eingeführt. Schemenhaft ist es deshalb, weil der Erzähler Aristodemos selbst zuvor eingeschlafen war und nur einen Bruchteil des Gesprächs gehört hat und erinnern kann.[13] Die Erinnerung ist blass und unbestimmt. Ihr Kern ist die Person des wahren Philosophen Sokrates, der alle seine Gesprächspartner an intellektueller und kommunikativer Ausdauer übertrifft. Es ist seine unablässige philosophische *energeia*, die Aktualität seines philosophischen Lebensentwurfes, der aus dieser blassen Erinnerung herausleuchtet. Wenn dieser Sokrates am Ende eines langen Symposions und Dialogs gegenüber einem erfolgreichen Komödiendichter und einem berühmten Tragödiendichter für die These streitet, derselbe kundige Mann müsse zugleich Tragödien- und Komödiendichter sein, dann suggeriert Platon damit, dass dieser wahrste Dichter ein Philosoph sein müsse im Sinne der sokratischen Auffassung aus dem *Phaidon*, dass die Philosophie die größte und beste Musik und Dichtung sei.[14]

Die genaue Bedeutung dieses Anspruches der platonischen Dialoge aber scheint kryptisch zu sein und hat in der Forschungsgeschichte viel Arbeit am Begriff erfahren, viel Arbeit, die oft die wirkungsgeschichtliche Herkunft des Interpreten mehr spiegelte als Platons Dichtungs- und Dialogtheorie.[15] Man kann sich dieser Bedeutung am besten nähern, wenn man die Bedeutung der Aktualisierung bestimmter, begrifflicher Potenzen für die Form des Dialogs, die Platon seiner Philosophie gibt, in den Blick nimmt.

Platons *Phaidon* bietet dazu das beste Anschauungsmaterial, weil in ihm das Thema – das Verhalten des wahren Philosophen und die Gründe für sein Verhalten – sowohl der Inhalt der szenischen Inszenierung und der literarisch erzählten einzelnen Handlung ist als auch auf

13 *Smp.* 233c9–d2.

14 In den *Nomoi* behauptet der Athener, sein Gesetzentwurf sei die wahrste Tragödie (τὴν ἀληθεστάτην τραγῳδίαν, *Lg.* 817b). Die wahrste Tragödie sei seine Rede deshalb, so erläutert der Athener, weil sie eine *mimesis* des besten und schönsten Lebens sei. (817b1-c1). Den bislang letzten Versuch einer monographischen Interpretation des Dichterbekenntnisses des Atheners unternimmt Létitia Mouze 2005 (mit der These, dass die Dichtung in den Nomoi nicht nur bestimmten von der Politik diktierten Regeln unterworfen, sondern der Politik vollkommen einverleibt wird und damit ihre Eigenständigkeit verliert).

15 Ausführlich setze ich mich mit der modernen und gegenwärtigen Dialogforschung in Gyburg Radke 2006, 1–62 auseinander; s. z. B. Arieti 1991; Berger 1987; Buber 1997; Frede 1992; Krentz 1983; Moes 2000; Press 1997; Szlezák 1989.

seine begrifflichen Gründe systematisch untersucht und schließlich einem nach Auffassung der Gesprächspartner hinreichenden Beweis zugeführt wird. Er ist aber nicht nur vollendete, aktuale Handlung dramatisch vorführende Dichtung überhaupt, sondern zugleich eine Komödie und eine Tragödie in dem von Sokrates im Symposion angesprochenen Sinn – eine Assoziation, die durch die explizite Thematisierung des Philosophen in seiner Rolle als Dichter nicht nur nahegelegt, sondern geradezu erzwungen wird.

Der Weg zum Verstehen führt über den *Philebos*. Denn dort entwickelt Platon nicht nur die einzige uns erhaltene vollständige Theorie des Komischen und der Komödie aus der Antike, sondern tut dies im Kontext der Betrachtung verschiedener gemischter und reiner Formen von Lust, die er auf der Suche nach dem höchsten Guten unternimmt. Das Komische und Lächerliche, das die Komödie zum Zentrum habe, selbst wird dabei als eine bestimmte Form der Mischung aus Lust und Unlust definiert und analysiert.

Die Freude an der Komödie ist, so Sokrates im *Philebos*, ein Resultat aus der Unlust des Neides und der Lust an einer Schlechtigkeit des anderen, die aber nicht verderblich ist wegen der Schwäche dessen, der die Schlechtigkeit an sich hat.[16] Diese Schlechtigkeit sei eine Art der Selbstverkennung, die sich auf drei Bereiche beziehen könne: auf das eigene Geldvermögen[17], auf die eigene körperliche Vollkommenheit und drittens auf die seelischen Tugenden und das eigene Wissen. Diese dritte Form der Selbstverkennung aber sei von allen die schlimmste. Es ist diejenige Form des doppelten Unwissens, die Sokrates in den platonischen sog. Frühdialogen immer wieder aufdeckt, um seine Gesprächspartner von diesem größten Übel zu reinigen und befreien und so zu wahrem Wissen zu führen.[18] Auch die Unterscheidung zwischen den drei Bereichen, in denen es zu einer Selbstverkennung kommen könne, spielt dafür eine wichtige Rolle.

Im (*großen*) *Alkibiades* führt Sokrates den jungen und begabten Alkibiades zu der Einsicht, dass er kein Wissen von der Gerechtigkeit und von sich selbst besitze, sondern nur meine, etwas zu wissen, ohne

16 *Phlb.* 48b8–d4.

17 Also nach dem *großen Alkibiades* das, was nicht wir selbst sind, aber was äußerlich zu uns gehört.

18 Sokrates rekurriert auch hier im *Philebos* auf den delphischen Spruch „Erkenne Dich selbst" (*Phlb.* 48c6–d4), der ausführlich auch im *Charmides* interpretiert wird.

dafür tatsächlich bestimmte Gründe zu haben. Nach der Aufhebung dieses doppelten Unwissens, dieser διπλῆ ἄγνοια, ist Alkibiades bereit, sich über sich selbst aufklären zu lassen, und wird zu der Einsicht geführt, dass sein wahres Selbst oder Ich nicht sein Körper und das, was sich auf den Körper bezieht und zu diesem gehört, ist und auch nicht die Seele insgesamt mit ihren Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen, sondern seine Fähigkeit zu rationalem begrifflichem Unterscheiden. Der Argumentationsgang ist dabei streng anagogisch, indem Alkibiades von Sokrates immer weiter von dem Körperlichen und Sinnlichen weg und hin zum Begrifflichen und Allgemeinen gelenkt wird.

So wie es am schönsten und besten ist, in Bezug auf dieses eigentliche Selbst ein Wissen zu erlangen, so ist es analog auch am schlimmsten und das größte Übel, darüber im Unklaren zu sein – das ist die Lehre, die in dieser Anagogie dem jungen Alkibiades vermittelt wird; mit anderen Worten: am Anfang von allem muss die kritische Selbsterkenntnis stehen, die eine Erkenntnis darüber ist, wovon man ein bestimmtes Wissen hat und wovon nicht.

Im Platoncurriculum des Philosophieunterrichts der spätantiken Platoniker rahmten die Lektüre des *Alkibiades* und des *Philebos* die Einführung in die Grundlagen der platonischen Philosophie: Die Schüler begannen mit dem *Alkibiades*, der als Selbsterkenntnisdialog gelesen wurde, und sie beendeten ihr Kennenlernen des Platonismus mit dem *Philebos* als dem Dialog, der von dem höchsten Ziel und Gut handele und daher theologische Einsichten vermitteln könne. Dabei sind die beiden Rahmendialoge inhaltlich aufeinander bezogen. Denn das, was für einen Menschen oder den Menschen überhaupt ein Gut oder Übel ist, hängt naturgemäß wesentlich von der Wesensdefinition des Menschen ab.

Im *Alkibiades* wird allerdings nur erst ein noch ganz abstrakter, unbestimmter Begriff von dem, was der Mensch ist, erreicht, der im wesentlichen negativ ist, d. h. der zeigt, dass der Mensch nicht über seine Körperlichkeit oder seine auf die Körperlichkeit bezogenen Seelenvermögen definiert und in spezifischer Weise von allen anderen Lebewesen unterschieden werden kann. Der Mensch ist, so lernt man im *Alkibiades*, nicht einfach die dingliche, wahrnehmbare Einheit und nicht einfach die Einheit aus Körper und Seele, sondern weder die Eigenschaften, die dieser dinglichen Einheit, sofern sie ein Gegenstand der Anschauung ist, zukommen, noch seine Körperlichkeit als solche zählen zum eigentlichen Wesen des Menschen. Dieses eigentliche

Wesen und für den Menschen Spezifische kann nur in etwas gesucht werden, was den Körper als ein Werkzeug gebraucht, und schließlich in etwas, was selbst in der Verwirklichung eines Wesens von einem solchen Hilfsmittel unabhängig ist, d. h. in etwas, was von jedem von ihm selbst verschiedenen organon unabhängig ist.

Während es auf den körperlichen und körperbezogenen Stufen einen Unterschied zwischen dem wirklich für den Einzelnen Guten und dem Nützlichen bzw. Angenehmen gebe, falle bei dem, was für die rationale Seele gut ist, gut und nützlich immer notwendig zusammen. Der *Alkibiades* führt in diesen Unterschied zwischen relativen und mit Unlust gemischten Gütern und Lüsten und wahren, reinen Lüsten ein.

Der *Philebos* expliziert im Sinne der Interpretation der spätantiken Platonkommentatoren die Einsicht, dass in dem Prinzip des rationalen Denkens, im Intellekt, das wahre Wesen und das höchste Glück des Menschen zu suchen ist. Wenn dieser Intellekt aber das erste Gute ist, das, woran das Gute selbst zuerst und in einem primären Sinn – d.i. am konkretesten bestimmt – erkannt werden kann, dann ist die Erkenntnis des Guten, wie es im Seienden erkennbar werden kann, zugleich auch die primäre Art der Selbsterkenntnis, und umgekehrt kann man zu einer Erkenntnis des Guten selbst solange nicht kommen, wie man noch über das, was man selbst ist, im unklaren ist oder einer Täuschung unterliegt.

Der *Philebos* führt im Sinn dieser spätantiken Interpretationsrichtung also hin zu einer konkreten bzw. zu der konkretesten und einer inhaltlichen Art der Selbsterkenntnis, nämlich zu einer Erkenntnis dessen, was als Gutes erkennbar ist.[19] In eben diesem Sinn verbindet auch unsere *Philebos*-Stelle die Frage nach der Selbsterkenntnis mit der Definition der Mischung aus Lust und Unlust, die für die Komödie charakteristisch sei.

Je nach dem, wo man das eigene Selbst lokalisiert, wird die Lust, die man erfahren kann, eine reine oder eine gemischte sein. Denn anders als die Freude an der Erkenntnis dessen, was für sich etwas Bestimmtes und

19 Diese platonische These von der wesentlichen Verbindung zwischen der Selbsterkenntnis des Menschen und der Erkenntnis des Guten wird in der Anlage des Unterrichts, in dem in die platonische Philosophie eingeführt werden sollte, dadurch abgebildet, dass der Dialog, der die Selbsterkenntnis zum Thema hat, der *Alkibiades*, und der Dialog, in dem es um das Gute geht, der *Philebos*, den Anfang und den Abschluß des philosophischen Unterrichts bilden.

Erkennbares ist, ist die Freude an dem – nicht verderblichen – Schaden des Anderen mit der Unlust des Gefühls des Neids verbunden.[20]

Wenn man sich an dem Fehler des Anderen erfreue, dann vor allem an dem Verfehlen der richtigen Selbsterkenntnis. Zum Lachen rege diese aber nur dann an, wenn sie nicht zum Schaden anderer führe. Aus Neid erfreut man sich an solchen Mängeln der anderen. Diese Freude und Lust vermische sich also mit der Unlust, die der Neid von sich selbst her in der Seele ist.[21] Solche Mischungen gebe es in den Komödien, wenn sich das Publikum an der Lächerlichkeit der Selbsttäuschung der Charaktere erfreue. Das Publikum kann dabei also etwas lernen – nämlich die Vermeidung solcher Selbsttäuschungen; doch setzt diese Freude, durch die das Lernen vermittelt wird, auf einem niedrigen Erkenntnisniveau der Zuschauer an. Denn Neid ist ein Zeichen einer noch in sich uneinigen, ungerechten Seele und eine ungerechte Lust bzw. Unlust.[22] Da Ungerechtigkeit in der Seele Zeichen mangelnden Wissens und mangelnder praktischer Klugheit, *phronesis*, ist, rechne also die Komödie mit solch einem niedrigen Erkenntnisniveau und komme daher eher dem Geschmack der Vielen entgegen.[23]

Sie hat damit nach platonischer Ansicht eine anagogische Funktion: Die Mischung aus Lust und Unlust hat ihren Ort nicht in dem rein philosophischen Leben, sondern in dem, was noch gemischt ist mit sinnlichen und körperlich-materiellen Interessen und was noch auf dem Weg ist dazu, sich von diesen Mischungen und Selbsttäuschungen zu reinigen. Mit anderen Worten: das Komödienhafte und was zum Lachen anregt, hat in den platonischen Dialogen seinen Ort eher dort, wo der Anfang des Erkenntnisweges ist und wo für die Hinwendung zum wahren philosophischen Leben geworben wird. Das ist in vielen der sog. Frühdialoge der Fall und z. B. im *Alkibiades maior*, aber auch in den großen Sophistendialogen, im *Euthydemos* oder im *Gorgias*. Es trifft aber auch – wenn auch auf einer fortgeschrittenen Stufe – für den Dialog *Phaidon* zu. Der *Phaidon* ist, systematisch betrachtet, ein Schritt vom *Alkibiades* zum *Philebos* – ein Schritt von der Selbstverkennung bis hin zu der Erfassung des wahrhaft Guten und Lustvollen. Innerhalb des *Phaidon* aber vollzieht sich dieser Weg durch verschiedene Stufen, deren

20 *Phlb.* 48b8–c1.
21 *Phlb.* 50a5–10.
22 *Phlb.* 49d1–10.
23 Darauf weist auch Aristoteles im 13. Kapitel seiner *Poetik* hin: 1453a31–39.

Erkenntniswert und deren Beitrag zur Befreiung von körperlichem und sinnlichem Denken man konkret nachvollziehen kann.

4. Der *Phaidon* und die Mischung von Lust und Unlust

Denn auch der *Phaidon* führt Fehler in der Beurteilung des eigenen Wissens und Scheinwissen vor, das korrigiert und auf bestimmte Gründe zurückgeführt wird.

Diese Fehler sind Teil der *energeia* der Freunde und Schüler des Sokrates, deren zwar gutwillige und bemühte, aber doch noch unzureichende Erkenntnisfundierung von Sokrates auf eine höhere Ebene gehoben wird. Sokrates tut dies sowohl durch das Beispiel seines Lebens und seiner Einstellung zum eigenen Tod als auch durch die Argumentationsgänge, die stufenweise die Unabhängigkeit der rationalen Seele und ihrer Vollendung von allem Körperlichen aufzeigen.

Dieser Weg, den ich im folgenden strukturell nachzeichnen möchte, korrigiert eine naheliegende Vormeinung. Diese Vormeinung nimmt an, dass die Geschichte von der Hinrichtung des Sokrates eine Tragödie, ein Trauerspiel sein müsse, in dem am Ende das große Leid des unverdient ins Unglück geratenen Helden steht.

Doch wandelt sich das, was als Tragödie erwartet worden war, in eine Komödie mit gutem Ausgang: mit dem Ausgang der Befreiung der Seele des Sokrates von den Fesseln des Körperlichen. Aristoteles führt dieses Kriterium eines guten Ausganges im 13. Kapitel seiner Poetik als Begründung für den anspruchsvolleren Gehalt der Tragödie gegenüber der Komödie ein. Diese Konzeption fügt sich, wie ich zeigen möchte, bruchlos in die platonische Komödientheorie ein und ergänzt diese kompositorisch.

Von Stufe zu Stufe nämlich entwickelt sich die scheinbar tragische Handlung von dem ungerechten Tod des besten Philosophen Sokrates zu einer Komödie, also zu einer Handlung, die Freude macht, weil sie ein gutes Ende nimmt und bei der auch vorher Lachen erregende Fehler schließlich im Glück enden. Denn am Ende steht die Einsicht und der Glaube, dass das scheinbare Unglück – der physische Tod des Philosophen – in Wirklichkeit ein Glück für ihn, für seine rationale Seele ist. Der Verweis auf die philosophische Dichtung, die Unzugänglichkeit des Gegenstands Seele und die Konsequenz, dass die ersten Reden über ihr Schicksal nach dem Tod mythische sein werden – alles dies zeigt, dass

der *Phaidon* auch eine Erfüllung des Auftrags, den Sokrates von Apoll im Traum erhalten hat, sein soll – als Vermächtnis des Sokrates.

Dieser Stufenweg wird vorwegnehmend bereits im Rahmengespräch zwischen Phaidon und Echekrates eingeführt. Das Paradox, wie ein solches trauriges Ereignis wie die Hinrichtung des Protophilosophen Sokrates zu einer Komödie, zu etwas, das Freude macht und glücklich endet, wird, wird in diesem nämlich als Aufgabe formuliert, die der ganze folgende Dialog erfüllt: Diese Formulierung nimmt explizit die nachher – unabhängig davon – von Sokrates beschriebene Mischung von Lust und Unlust im Sinnlichen vorweg und bezieht sie auf die Dichtung, die Platon im *Phaidon* präsentiert.[24]

Sokrates macht in seiner Todesstunde einen glücklichen Eindruck, in seinen Worten ebenso wie in seiner Haltung und Stimmung. Dieser Eindruck aber war so überzeugend, dass er sogar die anwesenden und trauernden Freunde erfasste. Diese empfanden aus diesem Grund, so referiert es Phaidon, kein Mitleid, sie fürchteten nichts für den Freund und Lehrer, weil er jetzt sterben sollte. Es ist ein Trauerfall, bei dem das Höchstmaß an Anteilnahme das Fehlen von Schmerz und Trauer bedeutet. Doch Phaidon beschreibt noch ein zweites Phänomen, das verschieden ist von Sokrates' reinem Glück: Alle Anwesenden hätten am Philosophieren nicht die gewohnte Freude empfunden, sondern hätten sich in einem seltsam gemischten Zustand aus Freude und Leid befunden und einmal gelacht, dann wieder geweint.

Was Phaidon hier vorwegnehmend beschreibt, sind zwei verschiedene Seelenzustände, der des Sokrates und der seiner Freunde und Schüler. Sokrates' Empfinden ist reine unvermischte *eudaimonia*, das seiner Schüler ist eine Mischung aus Lust und Unlust. Wir erkennen darin schon hier zwei Stufen von philosophischer *energeia:* Ihre unvollendete und ihre vollendete Form, eine Haltung vollendet gereinigter Einsicht in die Wertigkeit von Körper und Seele und die Unvergänglichkeit der rationalen Seele, und ein noch unvollendetes Wissen davon. Denn von der Meinung über dieses Verhältnis hängt die Haltung zum physischen Tod des Sokrates ab.

Doch auch die Schüler sind auf dem Weg dazu, das zu erreichen, was Sokrates bereits verwirklicht. Phaidon nämlich beginnt seinen Bericht von der Todesstunde mit der Bekräftigung, dass es für ihn von allem das Angenehmste (ἥδιστον) ist, sich an Sokrates zu erinnern, entweder indem er selbst über ihn spricht oder von anderen über ihn

24 *Phd.* 58e1–59a9.

reden hört.[25] Das ist die *energeia* des Dialogs *Phaidon:* die Freude an der Erinnerung an den Protophilosophen Sokrates. Auch die Erzählung von der Todesstunde ruft diese Freude hervor. Es ist also anders als beim Erleben der Hinrichtung selbst. Während dort alle Anwesenden eine merkwürdige Mischung aus Lust und Unlust verspürten, ist die Erinnerung bereits reine Freude, reine Lust. Es ist eine philosophische Freude, die der Nachvollzug des philosophischen *bios* des Sokrates erweckt.

So wie die Freunde des Sokrates so präsentiert also auch der Dialog *Phaidon* noch nicht oder nicht nur das Ergebnis der Reinigung der Seele, sondern den Vollzug der Reinigung, und das heißt, dass die Protagonisten des Dialogs in ihren Gesprächen noch die Mischung aus Körperbezogenem und Seelischem, aus mit Unlust gemischter Lust und reiner philosophischer Lust darstellen, und dass in diesen Gesprächen eine Entwicklung vorgestellt wird: von einer stärkeren Konzentration auf das Körperliche hin zu einer immer konsequenteren und reineren Betrachtung der eigentümlichen Natur des Seelischen.

5. Die Scheintugenden und die wahren Philosophen

Doch während des Vollzugs des Dialogs, den Phaidon erinnernd erzählt, dominiert die gemischte Empfindung der Freunde. Der *Phaidon* ist daher ein Dialog, der zeigt, wie Sokrates' Schüler unter dessen Leitung auf dem Weg sind zu einer reinen, wahren philosophischen Haltung.

„Scheint es dir nicht, dass sich die ganze Tätigkeit eines solchen überhaupt [sc. des Philosophen] nicht auf den Körper bezieht, sondern dass er sich, soweit er es vermag, von diesem abwendet und der Seele zuwendet. – Das scheint mir."[26]

Die *pragmateia* des Philosophen vollzieht schrittweise die immer konsequentere Ausrichtung auf das Seelische: Denn sie erkennt den Mangel an Reinheit bei den sinnlichen Lüsten und die Behinderung beim Erkennen, die der Philosoph durch die Fixierung auf das Körperliche erfährt.[27]

> Und wird nicht eben das die Reinigung (κάθαρσις) sein, was schon früher in unserer Rede gesagt wurde, die Seele soweit wie möglich von dem

25 *Phd.* 58d5 f.
26 *Phd.* 64e3–7.
27 *Phd.* 64c8–65d2.

> Körper zu trennen und sie daran zu gewöhnen, sich selbst für sich selbst von allen Seiten her zu sammeln und zusammenzuziehen und soweit wie möglich sowohl in dem jetzigen als auch in dem Zustand hernach allein für sich zu bestehen, befreit aus dem Körper gleichsam wie von Fesseln. Genauso ist es, sagte er.[28]

Den daraus resultierenden Unterschied zwischen scheinbaren und noch auf das Sinnliche bezogenen und den wahrhaften philosophischen Tugenden thematisiert der erste Teil des Dialogs mit Nachdruck. An vielen Stellen wird herausgearbeitet, wie viele vermeintlich Tugendhafte nur eine sinnliche Lust gegen die andere abwägen und zu keiner Erhebung über die Sinnlichkeit und zu höheren Lüsten fähig sind.

> Werden aber diese abgetrennt von der Vernünftigkeit und untereinander ausgetauscht, dann ist eine solche Tugend immer nur Schattenbild und in der Tat knechtisch und hat überhaupt nichts Gesundes und Wahres an sich. Das Wahre ist aber gerade Reinigung von allen solchen, und Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit und die praktische Klugheit selbst sind Reinigungen.[29]

Der Unterschied, der herausgearbeitet wird, ist der Unterschied zwischen einer Orientierung allein an körperbezogenen, sinnlichen Lüsten und Interessen auf der einen Seite, und einer Orientierung an Gütern, die nicht mehr auf den Körper bezogen sind, sondern auf die Gesundheit der Seele und ihres rationalen Vermögens, auf der anderen Seite.

Nur die zweite Haltung aber sei philosophisch und die wahre Bestheit der Seele, denn nur sie ist eine Reinigung des Seelischen selbst von der Vermischung mit dem Körperlichen: Nur sie hebt die Verknüpfung von Lust mit Unlust, wie sie im Bereich des Sinnlich-Körperlichen gegeben ist, auf. Dieser Reinigung also gilt das Interesse des Sokrates in seiner Todesstunde und Platon bei der Komposition seines Dialogs – als Dichtungswerk, das seinen *skopos* und seine Aussage auch für die szenischen und dialogischen Momente aus den Inhalten der philosophischen Diskussion gewinnt.

Die Reinigung der Tugenden und die Apologie seiner wahrhaft philosophischen Lebenweise wird von Platon wirkungsvoll als Vermächtnis des Sokrates an die Athener inszeniert. Denn er entwickelt diesen Gedanken von den Scheintugenden und den wahren, philoso-

28 *Phd.* 67c5–d2.
29 *Phd.* 69b5–c2.

phischen Tugenden als zweite Verteidigungsrede vor seinen Freunden als Richtern, von denen er mehr Gerechtigkeit zu erfahren hofft.[30]

6. Die notwendigen und hinreichenden Beweise der Unsterblichkeit der Seele

Liest man auch die Argumentationen für die Unsterblichkeit der rationalen Seele als Darstellung der *energeia* des Philosophen bzw. der Abweichungen von dem eigentlichen philosophischen Leben und als Stufenfolge von gemischter und ungemischter Lust, dann eröffnen sich auch für das Verständnis der verschiedenen Beweise der Unsterblichkeit der Seele neue Perspektiven. Diese Perspektiven entstehen also aus einer Betrachtung der im *Phaidon* vollzogenen Anagogie von der Sinnlichkeit und Körperlichkeit zur rationalen Seele und ihren hinreichenden Begründungspotentialen.

Denn die anagogische Anlage des Dialogs, wie er sich in der Dialoghandlung ankündigt und ausdrückt, bedeutet für die 3 bzw. 4 plus 1 Beweise zur Unsterblichkeit der Seele, dass auch diese nicht denselben Status und dieselbe Funktion mit Blick auf das Beweisziel haben können, sondern auf jeweils verschiedenen Erkenntnisniveaus und Erklärungsstufen angesiedelt sind.[31]

So wie die Eingangshandlung, das Gespräch über das Selbstmordverbot für die Philosophen und deren Einübung des Todes, in der Dialoghandlung den Beginn des Beweises der wesentlichen und dimensionalen Überlegenheit und Verschiedenheit der Seele gegenüber dem Körper vorbereitet, so dienen auch die Diskurse über den Kreislauf der Dinge, über die Wiedererinnerung und die Ähnlichkeit der Seele mit dem Intelligiblen und die Lehre von der Harmonie des Körpers als (abgelehnte) Definition der Seele der Hinführung und Vorbereitung des

30 *Phd.* 69e.

31 In der modernen Forschung wird die Gliederung des zweiten Teils des Dialogs zumeist als bestehend aus vier Argumenten und einem Zwischenspiel aufgefaßt: auf die drei ersten Beweise, den Kreislauf-Beweis, den Wiedererinnerungs-Beweis und den Ähnlichkeits-Beweis folge eine Unterbrechung der Beweise durch die Einwände von Simmias und Kebes, an welche sich dann der letzte Beweisversuch (ab 95e) anschließe. In den antiken Kommentaren hingegen wird auch die Passage, in der Sokrates auf die Einwände des Simmias und Kebes antwortet, als einer der dem zentralen Beweis vorausgehenden Beweisteile aufgefaßt.

eigentlichen Beweises. Sie sind nur anders als die vorangehenden Aspekte und Teile des Dialogs selbst bereits (unselbständige) Teile des Beweises. Denn sie werden erörtert als Antwort auf die Frage nach dem Fortdauern der Seele nach dem physischen Tod. Für sich selbst wird mit ihnen hingegen noch nicht der Anspruch erhoben, Hinreichendes über die Verschiedenheit von Körper und Seele aufgewiesen zu haben.

Sie erwecken aber den Anschein, als sollten sie für sich hinreichend sein, denn sie werden jeweils als Beweise, ἀποδείξεις eingeführt, wie z. B. an einer Stelle von Kebes.[32] Von einem Beweis spricht Kebes dort mit Bezug auf die Anamnesislehre. Dennoch aber strebt dieser Beweisgang ein Ergebnis an, das nicht nur unvollständig ist, sondern auch komplementär zu dem vorangehenden Argument. Zudem führt das Anamnesisargument so wie alle Beweisgänge bis auf den letzten nicht vom Wesen der Seele aus den Beweis. Stattdessen geht es von der Existenz des Kompositum aus Seele und Körper aus und schließt von da aus zurück auf die Präexistenz der Seele. Ebenso verhält es sich mit allen Argumentationen vor der ‚Zweiten Fahrt'.

So geht die erste Argumentation von der Existenz des einzelnen Menschen in der Zeit aus und betrachtet von da aus das, was zeitlich vor und was zeitlich nach dieser irdischen Existenz erschlossen werden kann. Es handelt sich also um Schlüsse, die die zeitliche Existenz nach vorne oder hinten verlängern und den zeitlich vorausgehenden bzw. nachfolgenden Zustand betrachten. Nicht bestimmte, dem Einzelding vorausgesetzte Gründe werden gesucht, sondern Transformationsprozesse beim Werden und Vergehen, d. h. *pathê*, Affektionen, werden in den Blick genommen. Ein Beispiel: Wenn etwas belebt wird, d. h. geboren wird, dann muss es zuvor unbelebt gewesen sein, sonst würde es nicht belebt, sondern bliebe nur. Tot sein aber meint nichts anderes als Unbelebtsein. Leben also entstehe aus Totem. Also müsse es das Belebende vor der Geburt geben.

Diese Analyse gibt keine bestimmten Ursachen für diesen Prozess an, benennt also nicht eine Leben verleihende Ursache, sondern bleibt bei dem Kompositum und der Vor- bzw. Nachgeschichte seiner Existenz stehen. Dass es ein belebendes Prinzip geben muss, das verschieden ist von diesem Kompositum aus Seele und Körper, das der einzelne Mensch ist, wird nicht benannt, sondern nur implizit vorausgesetzt. Es handelt sich daher dabei um einen zwar notwendigen Schluss, aber nicht um einen für sich hinreichenden Beweis, sondern beweisend ist dieser

32 *Phd.* 73a2–3.

Schluss nur, wenn er von bestimmten, vorher zugrundegelegten Prämissen ausgehen kann, ohne diese zu thematisieren.[33]

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Beweis aus der Wiedererinnerung. Auch hier ist es auffällig, dass die Argumentation nicht nach allgemeinen Gründen des Erkennens fragt, sondern die Wiedererinnerung als einen sich in der Zeit vollziehenden und vor der Geburt, aber in einem zeitlichen Kontinuum mit dieser stattfindenden Prozess beschreibt.[34] Diese innerzeitliche Redeweise ist in diesem Fall deswegen so besonders auffällig, weil das, woran sich erinnernd die Wiedererinnerungen und Erkenntnisse vollzogen werden sollen, keine Erkenntnisse oder Erfahrungen mit Einzeldingen sind, sondern einen anderen Status haben: Es sind Erkenntnisse des Gleichen selbst, des Schönen selbst usw. – also Ideenerkenntnisse, wie Sokrates sie erst im letzten Teil des Beweises im Zuge der *hypothesis* des *eidos* als Erkenntnisfundament einführen wird.

> Betrachte also, sagte er, ob sich dies so verhält. Wir sagen doch, dass gleich etwas Bestimmtes ist, ich meine aber nicht, ein Holz dem anderen oder ein Stein dem anderen oder anderes von dieser Art, sondern außer diesen allen [sc. Einzelinstanzen] etwas Verschiedenes, das Gleiche selbst. Sagen wir, dass es etwas ist, oder dass es nicht etwas ist? – Etwas beim Zeus, sagte Simmias, und dies gar sehr.[35]

Nicht auf die – vieldiskutierte – Schwierigkeit des Gleichen selbst möchte ich die Aufmerksamkeit lenken,[36] sondern darauf, dass eine wesentliche Verschiedenheit zwischen den einzelnen wahrnehmbaren gleichen Dingen und dem, was als das Gleiche selbst bezeichnet wird, festgestellt wird. Die Erkenntnis dieses Gleichen selbst erhält durch diese Behauptung der wesentlichen Verschiedenheit einen anderen Status. Sie steht nicht mehr als einzelne Erkenntnis neben und vor oder hinter den einzelnen Erkenntnisakten, die einzelne Hölzer als gleich erfassen, sondern die Erkenntnis des Gleichen selbst ist eine für jedes einzelne Erkennen immer bereits und aus systematischen Gründen vorausgesetzte Komponente dieser einzelnen Akte, die diesen nicht der Zeit nach vorausgeht.

> Nicht dasselbe also, sagte er, sind diese einzelnen Dinge und das Gleiche selbst.

33 *Phd*. 72a7.
34 *Phd*. 72e3–73a2.
35 *Phd*. 74a7–b1.
36 Gail Fine 1993, 183–196; Beckermann 1999, 23; Patzig 1970.

> Offenbar keineswegs, Sokrates.
> Bei all diesen gleichen Dingen, die verschieden sind von jenem Gleichen, aber hast du dennoch das Wissen von diesem benutzt und erfasst?
> Sehr wahr sprichst du, sagte er.[37]

Trotzdem aber wird der Schluss gezogen, dass diese Erkenntnis den einzelnen Erkenntnisakten, die gleiche Dinge als solche erkennen, der Zeit nach vorausgeht,[38] und daraus die zeitliche Priorität der Seele vor dem Körper gefolgert.[39]

Am Schluss dieses Beweisteiles gibt Sokrates einen Hinweis, der auch für den Aufbau des Beweises insgesamt von hohem Erkenntniswert ist. Er führt nämlich aus, dass die Präexistenz der Seele dann durch die Wiedererinnerungslehre gerade mit Notwendigkeit bewiesen ist, wenn man eine bestimmte Prämisse teilt. Dieses Prämisse sei das, was er immer im Munde führe und zu wiederholen nicht müde werde, nämlich dass man bei allem, was man sinnlich wahrnehmend als etwas Bestimmtes erfasst, dieses Bestimmte zuvor bereits als begrifflichen Gehalt besitzen muss, an den sich erinnernd man die Wahrnehmungserkenntnis („diese Hölzer sind gleich") vollziehen könne.

> Also verhält es sich eben so, Simmias? Wenn das, von dem wir immerzu Reden führen, das Schöne und Gute und jegliches Seiende dieser Art, etwas Bestimmtes ist, und wenn wir auf dieses [sc. Seiende] alles, was wir aus den Wahrnehmungen gewinnen, beziehen als etwas, das früher Bestand hat und wir als Unsriges wiedererkannt haben, und wir diese [Einzeldinge] als die Abbilder von jenem auffassend erkennen, dann müssen notwendig, ebenso wie diese etwas Bestimmtes sind, so auch unsere Seelen sein, und zwar bevor wir geboren sind.[40]

Der Wiedererinnerungsbeweis also ist nicht selbständig valent, sondern bedarf einer über ihn hinausgehenden Prämisse. Diese Prämisse – die Bestimmtheit des Erkannten für sich selbst – aber ist eine Einsicht, die als Erkenntnisgrundlage erst im letzten Beweisteil hergeleitet wird.

Nur für Kebes, von dem Simmias sagt, er sei von dieser oft wiederholten Wiedererinnerungslehre und der Präexistenz der Seele überzeugt, also kann dieser Beweis hinreichend und hinreichend überzeugend sein,[41] an und für sich ist er es nicht, sondern bedarf noch

37 *Phd.* 74c4–10.
38 *Phd.* 74e6–75a3.
39 *Phd.* 76c1–7.
40 *Phd.* 76d6–e4.
41 *Phd.* 77a7.

der hinreichenden Begründung durch die *hypothesis* des *eidos*, die sie implizit voraussetzt, aber nicht begründet.

Der sog. Anamnesis-Beweis ist also nicht für sich selbst hinreichend. Er bedarf einer zusätzlichen hinreichenden Begründung, die im Dialog erst später, in der *hypothesis* des *eidos* geliefert wird. Die Gesprächspartner des Sokrates im *Phaidon* sind in diese Grundlage der Erkenntnisbegründung schon eingeführt. So bedingt die besondere Dialogsituation, die Sokrates zur Todesstunde mit seinen Freunden und Schülern zeigt, die schon lange mit ihm philosophische Gespräche führen, die Formulierung des Anspruchs, dass die ersten Beweisgänge für sich bereits hinreichend und zwingend sind. Der persönliche Bezug auf einzelne Gesprächspartner, die zeitliche Formulierung der Priorität und die Betonung, dass es sich um Akte des Überzeugens handelt, unterstreicht diese dialogische Bedingtheit und den untergeordneten, hinführenden Charakter dieser Beweisteile.

So fügen sich auch die beiden Einwände des Kebes und Simmias in diese Beweisführung, die eher eine Vorbereitung als selbst bereits ein Beweisgang ist. Denn sie formulieren die Lücken im bisherigen Beweisgang als Probleme des persönlichen Überzeugtseins.[42] Sie decken damit aber auch wirkliche sachliche Lücken oder Leerstellen auf und stellen damit die Defizienzen der innerzeitlichen Begründungsversuche heraus. Die Diskussion der beiden Einwände erweist dadurch direkt, dass die Unsterblichkeit der Seele nur durch eine dimensionale Verschiedenheit zur körperlichen Existenz, für die die Zeitlichkeit konstitutiv ist, möglich ist.

Diesen Gang der Argumentation und diese nächste Stufe der Anagogie zur Einsicht in die Überlegenheit des Rational-Seelischen vor der körperlich-sinnlichen Existenz wird schon bei der Einführung des Einwandes des Kebes evident. Denn Kebes formuliert das Bedenken, dass die Existenz der Seele vielleicht zwar von längerer zeitlicher Dauer sei, aber dann schließlich doch irgendwann in der Zeit aufgerieben werde und untergehe. Dieser Einwand rekurriert also wesentlich auf den Aspekt, dass die Existenz der Seele zuvor zunächst als zeitliche Existenz beschrieben worden war, die also gleichsam eine Perlongierung der sinnlichen Existenz vor und nach der physischen Geburt und dem physischen Tod ist. Zugleich ist, wie wir gesehen haben, im Rahmen dieser zeitlichen Auffassungsweise auch bereits die Einsicht in die dimensionale Verschiedenheit und Überzeitlichkeit der Seele im-

42 *Phd.* 77a7–b1.

pliziert, wenn auch als Begründung nicht selbst kritisch ausgeführt. So kann Sokrates zu Recht sagen:

> Es ist also, sagte Sokrates, Simmias und Kebes, auch jetzt schon bewiesen, wenn ihr dieses Argument zusammenfügen wollt mit dem, über das wir zuvor übereingekommen waren, dass nämlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entstehe. … Bewiesen also ist dies, was gesagt worden ist, auch jetzt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, mir gern auch dieses Argument noch weiter durcharbeiten zu wollen und eine Furcht zu haben wie die Kinder, dass nicht vielleicht in Wahrheit der Wind sie, wenn sie aus dem Leib heraustritt, auseinanderwehe und zerstäube …[43]

Wie die Kinder also denken Simmias und Kebes noch. Wie Kinder, die ihre Meinung über die Seele von dem her ableiten und übertragen, was sie anschauend wahrnehmen können und noch nicht dazu in der Lage sind, die wesentliche Differenz zwischen Einzeldingen und Prinzipien von Einzeldingen, die keine wahrnehmbare Existenz haben, zu denken.

Zu solchem anschaulichen, nicht rational fundiertem Denken neigen, nach Platon, alle Menschen zumeist, und zwar nicht nur als Kinder, sondern auch noch als Erwachsene. So ist auch gegenüber den erwachsenen Freunden eine ‚Besprechung' der Seele notwendig,[44] und es ist notwendig, den eigentlichen begrifflichen Beweis durch Vorargumentation, die von dem sinnlich existierenden Kompositum ausgehen, vorzubereiten.

Nur der wahre Philosoph, dessen Vollendung Sokrates in seinem *bios* verkörpert, dessen *energeia* im *Phaidon* literarisch als Erzählung vor Augen gestellt wird und der im ersten Tugendenteil des Dialogs abgrenzend definiert wird, hat diese Erkenntnisstufe hinter sich gelassen, bedarf nicht mehr dieser anschaulichen Zugangsweisen und zeigt auch im philosophischen Diskurs nicht mehr die Fehler und Fehleinschätzungen, die die anderen Gesprächsteilnehmer beweisen. Es sind keine verderbliche oder falsche Grundhaltungen erweisenden Mängel im Erkennen. Die Hartnäckigkeit und gewisse Halsstarrigkeit des Simmias und besonders Kebes gehört zu diesen Fehlern und Unvollkommenheiten, die aber aus einem echten Erkenntnisinteresse heraus entstehen. Sie dauern sogar noch jenseits des für sich hinreichenden rationalen Beweises der Unsterblichkeit der Seele an.[45]

43 *Phd*. 77c6–9 und d4–e1.
44 Michael Erler hat dazu einen gewichtigen Beitrag publiziert: 2008.
45 *Phd*. 107a8–b9.

Noch immer, auch noch in dem hinreichenden Beweis und der Einführung der Ideenlehre als Basis der hinreichenden Begründung der Unsterblichkeit der Seele, benötigt die Seele die Besprechung durch anschauliche Vermittlungsformen, und so erzählt Sokrates einen Mythos von dem Schicksal der Seelen in der Unterwelt und entwirft dafür in bunten Bildern das Panorama der Orte, an denen die Seelen verkehren. Für die einzelnen Details dieser Bilderwelt erhebt Sokrates dabei keinen Anspruch – es könnte so oder auch anders sein -, lediglich das bewiesene Faktum der Unsterblichkeit der Seele müsse jemand, der mit *nous* begabt ist, zuversichtlich behaupten. Es lohne sich, den Glauben daran zu wagen und die Besprechung auf sich zu nehmen.[46]

Die Intellekterkenntnis des Philosophen selbst wird mit dem lohnenden Glauben dessen, der auf dem Weg zu diesem auch für die Lebensführung aktual gemachten Wissen ist, kontrastiert. Der Glaubende ist es, der anschaulicher Bilder und der Hinführung zu diesem Wissen bedarf.

7. Schluss

So ist es im *Phaidon* die Anschaulichkeit der Dialogkomposition, der Bilderreichtum des Mythos und allem voran die Gestalt des Philosophen Sokrates, dessen vollendete *energeia* der *Phaidon* präsentiert, die diese Funktion erfüllen. Der *Phaidon* ist damit zugleich vollendete Literatur. Denn er stellt das Wesen des Philosophen in seiner Aktualität vor Augen und ist dadurch im besten Sinne anagogisch und lenkt die nach Erkenntnis Strebenden zur Erkenntnis der intelligiblen und unzeitlichen Natur der rationalen Seele und leitet sie an zur Reinigung ihrer Seelen von einer übermäßigen Bindung an das Körperliche.

Dabei wird zugleich mit dieser systematischen Einsicht auch die Interpretation der Dialogsituation korrigiert: Nicht eine Tragödie komponiert Platon, sondern er erzählt eine Geschichte mit gutem Ende, in dem die *energeia* des Philosophen Sokrates zu einer anschaulichen Erzählung wird. Dieser Sokrates aber entfaltet dieses philosophische Wesen im Gespräch mit Partnern, die diese Vollendung noch nicht erreicht haben, sondern vielfachen Selbsttäuschungen unterliegen. So liegt es nicht fern, dieser Dichtung das Prädikat Komödie zuzusprechen: Das Prädikat einer Dichtung, die von nicht verderblichen Fehlern

46 *Phd.* 114c8–d8.

handelt und die auf glückliche Weise endet – auf glückliche Weise, denn das Einüben der Befreiung der rationalen Seele von den Fesseln des Körperlichen findet in dem undramatisch geschilderten Tod des Sokrates sein *telos*. Die wahre und vollendete *energeia* des Philosophen ist sein höchstes Glück, keine Tragödie. Die Vormeinung von der Todesstunde des Sokrates ist damit korrigiert.[47]

Der Dialog *Phaidon* stellt die Vollendung eines philosophischen Lebens dar. Die Todesstunde des Sokrates ist dafür das beste Paradigma. Doch es ist nicht nur und nicht primär die Haltung des Sokrates, die diese Vollendung vollzieht; sondern im philosophischen Gespräch wird das für den Philosophen spezifische Verhältnis zu seinem Körper und seiner Seele zum zentralen Thema gemacht. Die Reinigung der rationalen Seele von der Fesselung und Einschränkung durch den Körper und die Sinnlichkeit wird über verschiedene Stufen argumentativ vollzogen.

Im Rahmen dieser stufenweise erfolgenden Reinigung haben die ersten Argumentationen zur Unsterblichkeit der Seele bis und außer der sog. ‚Zweiten Fahrt' eine bestimmte, abhängige Funktion: Sie sind notwendige, aber nicht an sich hinreichende Beweisteile. Denn sie befassen sich noch nicht mit der rationalen Seele für sich, sondern mit der Seele in ihrer zeitlichen, körpergebundenen Existenz. Die kathartische Anagogie stellt beide in Zusammenhang miteinander – das ist die bemerkenswerte Einsicht, zu der die Betrachtung der *energeia* des Philosophen im *Phaidon* führt.

Es ist die Seele des Philosophen Sokrates, die seinen Tod und den Dialog *Phaidon* überdauert. Ihr gilt das Interesse des Philosophen und des Dichters Platon, der seinen Dialog als Lebewesen aus Körper und Seele, aus in der Zeit vollzogener einzelner Handlung und hinreichender begrifflicher Begründung, komponiert und damit die beste Dichtung geschaffen hat.

47 S. auch Arist. *EN* X 7 1177a.

Die *aretê*[1] des Leibes: Die Stellung der Gesundheit in Platons Güterlehre

Jan Szaif

In der Forschung zu den antiken eudaimonistischen Ethiken ist die Frage der praktischen Bedeutung der Gesundheit in der Regel nur am Rande behandelt worden. Dies ist unter anderem auch deshalb bedauerlich, weil die gütertheoretische[2] Stellung der Gesundheit interessante Implikationen für das Leib-Seele-Verhältnis in ethischer Perspektive hat. Mein Beitrag wird auf Platons Position näher eingehen, die ich weitgehend im Sinne eines unitarischen Interpretationsansatzes darlegen werde. Es soll hier nicht bestritten werden, dass entwicklungstheoretische Hypothesen bei der Interpretation Platons oft hilfreich sein können. Aber beim Thema des praktischen Wertes der Gesundheit dominiert doch die Kontinuität zwischen frühen, mittleren und späten Dialogen, und ich werde darum mein Augenmerk darauf richten, ob sich eine konsistente Gesamtposition ergibt.

Platon scheint dem Gut Gesundheit primär eine instrumentelle Funktion zuzuschreiben, die ich hier natürlich näher analysieren werde (2.1), um im Anschluss daran den Hinweisen darauf nachzugehen, dass er Gesundheit auch als ein finales und intrinsisches Gut auffasst (2.2 und 2.3). Meiner Platoninterpretation werde ich einige begriffliche Vorklärungen voranschicken (1).

---

1 Das Wort *aretê* wird traditionell als ‚Tugend' übersetzt, hat aber oft eine weitere Bedeutung im Sinne von ‚Tauglichkeit' oder ‚exzellenter Verfassung'. Ich werde hier in der Regel den griechischen Terminus beibehalten.

2 So wie ich hier den Begriff der Güter verwenden werde, umfasst er alles, was man (substantivisch) als etwas Gutes (ἀγαθόν τι) bezeichnen kann. Der Ausdruck ‚gut' (ἀγαθόν) hat in diesem Kontext keine spezifisch moralische Konnotation. Das zentrale Kriterium dafür, ob etwas ein Gut ist, liegt vielmehr in dem Beitrag, den es zur Eudaimonie einer Person zu leisten vermag. Als Güter oder Gutes in diesem Sinne können Sachwerte, individuelle Personen, soziale Beziehungen und Institutionen, aber auch Tätigkeits- und Erlebnisweisen, seelische Fähigkeiten und Dispositionen sowie physische Qualitäten bezeichnet werden.

1. Begriffliche Vorklärungen

1.1 Intrinsische und finale Güter

Eine der Fragen, die wir hier erörtern müssen, lautet, ob Gesundheit (neben ihrem offenkundigen *instrumentellen* Wert) auch einen nicht-instrumentellen Wert besitzt, mit Blick auf den sie als etwas *um ihrer selbst willen* Erstrebenswertes gelten kann. Nicht-instrumenteller Wert wird oft als *intrinsischer* Wert bezeichnet, und man könnte darum auch fragen: Ist Gesundheit auch ein intrinsisches Gut?[3]

Bei der Rede von intrinsischem Wert muss man jedoch im Auge behalten, ob damit die *ontologische* These gemeint ist, dass einer Sache, einer Einstellung oder einem Sachverhalt u. dgl. Wert oder Güte als intrinsische Eigenschaft zukommen kann, oder ob lediglich die handlungstheoretische These im Blick steht, dass wir bestimmte Ziele als Letztziele (d. h. ‚um ihrer selbst willen') verfolgen müssen, da sonst ein *regressus ad infinitum* der Zweck-Mittel-Relation drohen würde. Die gängige Praxis, von intrinsischen Gütern in Entgegensetzung zu instrumentellen Gütern zu sprechen, verunklart diese Unterscheidung.

Betrachten wir zuerst den Sinn der Rede von intrinsischem Wert, der aus dem ontologischen Begriff *intrinsischer Eigenschaften* abgeleitet ist. Intrinsische Eigenschaften sind Eigenschaften, die nicht von einer Relation abhängen, in der die fragliche Sache zu anderen, ihr äußerlichen Entitäten steht. Wenn man annimmt, dass einer Sache Wert oder Güte unabhängig von externen Relationen zukommen kann, so muss man sich dann auch fragen, ob dieser intrinsische Wert seinen Erklärungsgrund jeweils im Vorliegen bestimmter inhärierender *naturaler* (oder auch formaler metaphysischer) Eigenschaften hat.[4] In Platons Werk gibt

3 ‚Wert' ist eher ein moderner Terminus. Ich gebrauche diesen Ausdruck hier als Bezeichnung der Eigenschaft, durch die ein Gut ein Gut ist. Beispielsweise hat ein Hammer einen instrumentellen Wert, der sich näher beschreiben lässt, und ist dadurch ein instrumentelles Gut. Der Wert einer Sache wird in der Wertschätzung, der man ihr entgegenbringt, anerkannt. – All dies scheint mir durchaus kompatibel mit einem antiken gütertheoretischen Kontext und dem evaluativen Vokabular im Griechischen zu sein. Die Rede von ‚Werten' werde ich hingegen vermeiden.

4 Ich formuliere dies mit Absicht in dieser etwas vagen Form, um eine Festlegung hinsichtlich der Art der naturalistischen Fundierungsbeziehung zu vermeiden, da eine Vertiefung dieses Themas hier zu weit führen würde. Es sei auch darauf hingewiesen, dass eine Theorie intrinsischer Werteigenschaften nicht in diesem Sinne *naturalistisch* sein muss. Alternativen wären etwa die intuitionistische

es sehr deutliche Hinweise darauf, dass er Ordnungsstrukturen und Proportionen, insbesondere wenn sie sich arithmetisch und geometrisch repräsentieren lassen, als etwas in sich Werthaftes betrachtet (vielleicht zusammengefasst unter dem *henologischen* Oberbegriff von *Einheit* in Vielheit).[5]

Ein alternativer, nicht ontologischer, sondern handlungstheoretischer Ansatz zur Rede von intrinsischen Gütern ergibt sich aus der handlungstheoretisch notwendigen Unterscheidung zwischen Endzwecken und Zwecken, die als Mittel für übergeordnete Zwecke dienen. Da letztere ihren Wert für den Betreffenden nur aus ihrer Dienlichkeit für die Verwirklichung des leitenden Zieles erhalten, ist ihr Wert abgeleitet, der Wert der leitenden Ziele dagegen nicht abgeleitet.

Zur terminologischen Unterscheidung der Rede vom intrinsisch Guten im Sinne der endzielhaften Güter von einer ontologischen Konzeption intrinsischer Güte könnte man im ersteren Fall von *praktisch-intrinsischer* und im letzteren von *ontologisch-intrinsischer* Güte sprechen. Der größeren begrifflichen Klarheit halber ziehe ich es aber vor, mich an eine von Christine Korsgaard (1983, 169–176) in Anknüpfung an Moore (u. a. 1912, 1922) und Ross (1930) vorgeschlagene begriffliche und terminologische Regelung zu halten, mit der klar zwischen der Frage, ob etwas einen *intrinsischen* oder nur einen *extrinsischen* Wert besitzt, und der Frage, ob etwas (faktisch oder vernünftigerweise) als ein *finales* oder nur als ein *instrumentelles* Gut erstrebt werden kann, unterschieden wird. Ich werde den Begriff intrinsischer Güte also nur dort anzuwenden, wo die Werteigenschaft einem Gegenstand allein aufgrund seiner intrinsischen Eigenschaften zugeschrieben wird. Die von einem zweckeverfolgenden Wesen als Endzwecke verfolgten Güter hingegen werde ich als *finale* Güter bezeichnen. Mit dieser terminologischen Festlegung wird nichts dahingehend präjudiziert, ob der finale Status eines Gutes letztlich eine Angelegenheit subjektiver Präferenz ist oder sich objektiv rechtfertigen lässt (etwa durch Rekurs auf eine ontologische Konzeption intrinsischer Güte).

Theorie Moores oder eine deontologische Vernunftethik, gemäß der *moralischer* Wert eine intrinsische Eigenschaft von Handlungsmaximen ist, die ihnen aufgrund ihrer Gesetzesförmigkeit zukommt.

5 Diese Position deuten Textpassagen an wie *Grg.* 503e, 507e–8a, *R.* 443e1, *Ti.* 31ab. Zum Hintergrund dieser Vorstellung der Werthaftigkeit von Einheit und mathematischer Proportion vgl. Burnyeat 2000. Auch die Verbindung von Güte und Maß (u. a. in *Phlb.* 64de; vgl. D. Frede 1997, 358–360) weist in diese Richtung.

Im Kontext der antiken eudaimonistischen Ethiken wird das ultimative und alle anderen praktischen Zwecksetzungen umgreifende *Gute-für-mich* als die je eigene Eudaimonie, das gute oder glückliche Leben, gefasst. Allerdings ist damit in gewissem Sinne noch nichts gesagt, da Eudaimonie nur als ein gleichsam inhaltsloses Etikett für die glückende Lebensführung eines rationalen Wesens fungiert, worin auch immer sie bestehen mögen. Die Güter oder Endzwecke, durch die sich ein Leben als geglückt realisiert, müssen allererst noch herausgefunden werden. Der Eudaimonismus enthält auch keineswegs eine Festlegung auf eine egoistische oder egozentrische Perspektive in der Ethik, denn zu den Gütern, die je mein Glück konstituieren, können auch gemeinwohlbezogene und altruistische Haltungen und deren Bezugsobjekte gehören.[6] Die eudaimonistische Grundannahme besagt lediglich, dass das je eigene Leben durch die eigenen Entscheidungen, die man trifft, gelingen oder misslingen, gut oder schlecht geraten kann, und dass jedem rationalen Wesen am Gelingen des eigenen Lebens liegt und liegen sollte. Alles Weitere hängt dann davon ab, wie die endzielhaften Güter spezifiziert werden, die das je eigene Glück konstituieren.

Es ist denkbar, dass eine ethische Theorie generell nur Güter, die einen ontologisch ausgewiesenen intrinsischen Wert besitzen, als finale Güter für einen rational denkenden Menschen zulässt. Es spricht einiges dafür, dass Platon eine solche Auffassung vertreten hat, wie sich etwa in der *Politeia* zeigt, wenn die Tugenden dort als eine harmonische Ordnung der inneren Seelenfaktoren unter Leitung der Vernunft beschrieben werden – eine Ordnung, die (analog zu Gesundheit) objektiv gut ist, weil sie das höchste Maß an naturgemäßer funktionaler Einheit in der Seele realisiert.[7]

Bedeutet dies, dass bei Platon der Begriff der finalen praktischen Güter in dem der intrinsischen Güter schlicht aufgeht? Nein, denn selbst dann, wenn man die Auffassung vertritt, dass *nur* intrinsische Güter von einem rationalen Wesen auch als finale Güter zurecht angestrebt werden können, fällt der Begriff eines finalen nicht mit dem eines intrinsischen Gutes zusammen, wie wir uns etwa am Beispiel der

6 Dieser für die in der sokratischen Tradition stehenden Tugendethik wesentliche Gedanke, der es ermöglicht, den Antagonismus von Eigeninteresse und moralischen Forderungen aufzuheben, ist von einer Reihe von Interpreten richtig erkannt worden. Mit Bezug auf Aristoteles habe ich diese Thematik in Szaif 2006 diskutiert.

7 *R.* 443c–445b, s.a. 351c–352a und *Grg.* 503c–504d, 507e–8a.

Tugend oder Exzellenz (ἀρετή) veranschaulichen können. Ob die Tugend in Sokrates oder in einem gänzlich unbekannten Mysier verwirklicht wird, macht vom absoluten Standpunkt einer metaphysischen Bewertung keinen Unterschied aus. Es ist jeweils die gleiche Art von Gut oder Vollkommenheit. Aber *für* diesen bestimmten Menschen Sokrates ist es natürlich das primäre Anliegen und die primäre Aufgabe – das primär Für-ihn-Gute –, einen solchen Ordnungszustand in seiner *eigenen* Seele und Lebenspraxis zu verwirklichen. (Man denke hier an das sokratische Ideal der Sorge für die eigene Seele.)

Der intrinsische Wert eines Zustandes ist hier also nur die notwendige, nicht die hinreichende Bedingung dafür, dass, und in welchem Maß, ein solcher Zustand ein finales Gut *für mich* sein kann. Ein endliches Wesen kann nicht die *universale* Verwirklichung intrinsisch werthafter Zustände in Angriff nehmen, sondern derartiges nur in seinem eigenen begrenzten Wirkungskreis leisten, angefangen bei ihm selbst und seiner inneren seelischen Verfassung, für die er die primäre Verantwortung trägt und die sein primäres natürliches Interesse darstellt.[8]

1.2 Die Einteilung von Gütern hinsichtlich der Art und des Grades ihrer Relevanz

Hinsichtlich des ‚Beitrages', den Güter zu einer glücklichen Lebenspraxis leisten, muss man zwischen der konstitutiven und der instrumentellen Funktion unterscheiden. Das Lebensglück wird durch ein endzweckhaftes Gut oder eine Kombination mehrerer Arten endzweckhafter Güter konstituiert. Konstitutive Güter sind gleichsam die

8 Einige namhafte Interpreten wie Cooper und Annas meinen zwar, dass Platon in den zentralen Büchern der *Politeia* diesen eudaimonistischen Standpunkt hinter sich lässt und den universalen Standpunkt einer von der sozusagen parteilichen Ausrichtung auf das je eigene Glück losgelösten Liebe zur Idee des Guten beschreibt (vgl. Cooper 1977, Annas 1981, 258–271, 321–334.). Ich schließe mich dieser Interpretation nicht an, kann diesen Punkt hier aber nicht näher ausführen. Die Hinordnung auf ein absolutes und ursprüngliches Gut steht meines Erachtens nicht im Widerspruch zu der eudaimonistischen Perspektive, da sich in der *Kontemplation* dieses ursprünglichen Gutes, die ja je *meine* Aktivität ist, und der Angleichung an es, das höchste finale Gut *für* mich verwirklicht. Platon ist Eudaimonist in allen Teilen und Phasen seines Werkes.

Bestandteile, aus denen sich das Lebensglück zusammensetzt.[9] (Für die Stoiker etwa wären dies die moralischen Handlungen; für die Epikureer hingegen ein stabiler Zustand der Zufriedenheit ohne Schmerzen.) Instrumentelle Güter stehen hingegen in einer externen, kausalen Relation zum Lebensglück, indem sie zur Hervorbringung der konstitutiven Güter beitragen. (So sind für Aristoteles nicht alle Betätigungen der Tugend, sondern nur solche, die unter günstigen Umständen stattfinden, glücksstiftend, weshalb diesen äußeren Umständen eine wesentliche instrumentelle Funktion zukommt.)

Jedes konstitutive Gut ist auch ein finales Gut. Das liegt im Wesen der Sache, da das schlechthin endzielhafte Gut der Eudaimonie nur durch etwas konstituiert werden kann, das um seiner selbst willen erstrebenswert ist. Daraus folgt allerdings nicht auch schon, dass *alle* finalen Güter glückskonstitutiv sind. Es ist Auffassung denkbar, und im Kontext der peripatetischen Ethik auch nachweisbar[10], dass bestimmte Güter als um ihrer selbst willen erstrebenswert (also als final) klassifiziert werden, aber nicht als konstitutiv. (Bei Platon scheint sich diese mögliche Komplikation aber nicht bemerkbar zu machen.)

Die Unterscheidung zwischen konstitutiver und instrumenteller Rolle betrifft die *Art* der Glücksrelevanz. Des Weiteren ist auch hinsichtlich des *Grades* der Glücksrelevanz zu unterscheiden. Insbesondere kann man sowohl bei konstitutiven als auch bei instrumentellen Gütern die Glücksrelevanz dahingehend unterscheiden, ob sie für das Lebensglück

9 Die klare Ausformulierung eines Begriffs von Gütern, die in die Eudaimonie als Teile eingehen, in Abhebung von externen, kausal relevanten Faktoren, findet sich bereits bei Aristoteles (*EE* I 2, 1214b6–27; s.a. *MM* I 2, 1184a26–29). Die entsprechende interpretatorische Terminologie der Rede von „constituent elements" oder „component parts" ist bereits von den älteren englischen Aristoteles-Kommentatoren Stewart und Greenwood eingeführt worden (Vlastos 1991, 206). Man kann davon ausgehen, dass diese Unterscheidung zwischen äußeren Ermöglichungsgründen und konstitutiven Komponenten der Eudaimonie bereits in Platons Akademie diskutiert wurde.

10 Antiochos von Askalon *apud* Cic. *Fin.* 5,68. – Antiochos hat bekanntlich den Anspruch vertreten, die „alte" platonische Akademie wiederzubegründen. Des weiteren hat er die These von der Einheit der platonischen und der aristotelisch-peripatetischen Philosophie vertreten, *de facto* sich in seiner Ethik aber auch stark durch stoische Theoreme und Begriffe beeinflussen lassen, die er, wie zum Beispiel in seiner *oikeiôsis*-Lehre, im Sinne einer peripatetischen Güterlehre modifiziert, welche die Existenz genuiner leiblicher und externer Güter anerkennt. Eine ähnliche Herangehensweise findet sich in der Epitome der peripatetischen Ethik des Areios Didymos (*apud* Stob. *Ecl.*, II, p. 118,5–126,11; vgl. Szaif 2009, Kap. II, E).

a) notwendig und hinreichend,

b) hinreichend (aber nicht notwendig),[11]

c) notwendig (aber nicht hinreichend), oder

d) weder notwendig noch hinreichend, aber doch glückssteigernd sind.

(a) und (b) repräsentieren die stärksten Grade der Glücksrelevanz, da hier jeweils ein Gut für sich allein Eudaimonie hervorbringen kann.

Güter, deren Verwirklichung oder kompetenter Gebrauch wenigstens entweder notwendig oder hinreichend für ein glückendes Leben ist (Grade a bis c), können als *starke* Güter bezeichnet werden, die übrigen hingegen (Grad d) als *schwache* Güter.[12].

Eine andere Form der Unterscheidung von Graden der Glücksrelevanz ergibt sich aus der Fragestellung, ob ein bestimmtes Gut seinen charakteristischen Beitrag allein oder nur in Verbindung mit einem anderen Gut leisten kann. Im letzteren Falle handelt es sich um ein *abhängiges*, anderenfalls um ein *selbständiges* Gut. Bei *instrumentellen* Gütern lässt sich Abhängigkeit relativ einfach plausibilisieren. Sie können ihre nützliche Wirkung nur in Verbindung mit einer *Kompetenz* zu rechtem Gebrauch entfalten. Gibt es eine analoge Form der Abhängigkeit auch bei konstitutiven Gütern? Man müsste dann auch zwischen *abhängigen* und *selbstständigen konstitutiven Gütern* unterscheiden.[13]

11 Man könnte Aristoteles unter Umständen so lesen, dass ungestörte philosophische Kontemplation zwar hinreichend, aber nicht notwendig für das Lebensglück ist, da Lebensglück auch in einem praktisch-politisch orientierten Bios verwirklicht werden kann (zumindest eine sekundäre Form von Lebensglück).

12 Um etwa ein Beispiel aus dem Bereich der konstitutiven Güter zu geben: Für Antiochos hat Gesundheit, qua konstitutives Gut, lediglich einen ergänzenden und steigernden Effekt auf die in Tugend gründende Eudaimonie (vgl. Antiochos von Askalon *apud* Cic. *Fin.* 5,71).

13 Diese Unterscheidung ist von Vlastos 1991, 200–232, in seiner Interpretation der sokratischen Glückslehre gebraucht worden und begegnet seitdem häufig in der Sokratesliteratur. Die wesentliche Schwäche von Vlastos' (ansonsten in vielerlei Hinsicht sehr brauchbarer) Analyse der sokratischen Glückskonzeption liegt darin, dass er hinsichtlich der schwachen konstitutiven Güter nicht hinlänglich klar zwischen der Frage der Abhängigkeit eines konstitutiven und der eines instrumentellen Gutes unterscheidet. Gemäß Vlastos ist zum Beispiel Gesundheit ein schwaches konstitutives Gut, das nur in Verbindung mit Tu-

2. Die Stellung der Gesundheit unter den praktischen Gütern

Nach diesen begrifflichen Vorklärungen möchte ich mich nun dem Status der Gesundheit in der platonischen Güterlehre zuwenden. Dabei werden wir sowohl die Frage nach dem *Grad* der Glücksrelevanz der Gesundheit als auch die nach ihrer *Art* im Auge behalten müssen.

Ich werde mich zuerst der instrumentellen Funktion von Gesundheit zuwenden (2.1) und in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem Grad ihrer Relevanz erörtern, da für Platon vor allem die instrumentelle Funktion von Gesundheit ins Gewicht zu fallen scheint. Ist Gesundheit eine notwendige Bedingung für Eudaimonie? Oder steigert sie lediglich das Glück eines Lebens, welches dank der Weisheit und Tugend bereits eudaimonisch ist? Oder ist Gesundheit gar ein bloßes Adiaphoron (also etwas, das keinerlei glückssteigernde oder glücksmindernde Relevanz besitzt)?

Unter den Platonexegeten vertritt Julia Annas bemerkenswerterweise diese letztere, stoisierende Interpretation.[14] Auch einige der Mittelplatoniker, etwa Alkinoos, scheinen Platon so gedeutet zu haben.[15] Von Antiochos von Askalon ist hingegen als platonische Position die These vertreten worden, dass Gesundheit keine *notwendige* Bedingung für die Eudaimonie ist, aber das Glück zu *steigern* vermag.[16] Diese Lesart Platons scheint auch unter modernen Exegeten recht verbreitet. Die eben an erster Stelle genannte Alternative, dass Gesundheit, oder wenigstens die Abwesenheit starker und unheilbarer Krankheit, eine notwendige Bedingung eudaimonischen Lebens sei, entspricht einer Deutung Platons, die ihm die Autarkiethese abspricht, also beispielsweise der Irwins.[17]

---

gend seine Funktion als Glückskomponente erfüllen kann (und zwar nicht nur, weil die schwachen Güter für sich genommen nicht ausreichen würden, das Glück hervorzubringen, sondern weil sie ohne die Verbindung mit der Tugend sogar einen negativen Wert haben; a.a.O. 228). Die Argumente aus Platon, die er dafür anführen kann, plausibilisieren aber nur die Abhängigkeit instrumentellen Wertes. Vgl. zu dem Thema auch Bobonich 2002, 123–215, der diese Lücke zu füllen versucht.

14 Vgl. Annas 1999, 31–51.

15 Vgl. Alkinoos, *Didasc.* 27, p. 180,39–181,18 Whittaker; vgl. Annas 1999, 32.

16 Vgl. oben, Anm. 12.

17 Vgl. Irwin 1995, 191 f. – Irwin unterscheidet *nota bene* zwischen der sokratischen Position in Platons Frühwerk, die der Autarkiethese bzw. „sufficiency thesis" zustimmt (Irwin 1986/1992; 1995, 58–60, 118–120), und der plato-

Die mögliche Funktion der Gesundheit als eines nicht nur instrumentellen, sondern auch finalen und konstitutiven Gutes werde ich in 2.2 erörtern. Unser Ausgangspunkt wird dabei Glaukons Einteilung der Güter in *Politeia* II sein. Die Interpretation der relevanten Stellen wird uns mit einigen schwierigen und grundsätzlichen Problemen der platonischen Güterlehre konfrontieren und darum etwas breiteren Raum einnehmen.

2.1 Der instrumentelle Wert von Gesundheit

Um etwas mehr über Platons Auffassung vom instrumentellen Wert der Gesundheit zu erfahren, müssen wir uns seine Ausführungen zur Funktion der Gymnastik und Medizin im Idealstaat der *Politeia* näher ansehen. Insbesondere der Abschnitt 406a-407e ist hier sehr informativ. Ein Leben, welches nur der Bekämpfung und Linderung von Krankheiten dient, sei nicht lebenswert, heißt es dort. Der Text erwähnt den asklepiadischen Arzt Herodikos, der die ursprüngliche asklepiadische Medizin verfälscht habe, indem er sich der Eindämmung unheilbarer Krankheiten gewidmet habe, zuallererst seiner eigenen: „Denn jeder Wendung seiner tödlichen Krankheit nachgehend, konnte er, glaube ich, sich zwar nicht heilen, lebte aber fort, sich sein ganzes Leben lang verarztend, ohne Muße für irgend etwas anderes (ἐν ἀσχολίᾳ πάντων) …“ (406b). Die richtige Weise, Medizin zu betreiben, bestehe darin, eine schnelle Entscheidung herbeizuführen, Heilung oder Tod. In diesem Sinne soll auch in der Kallipolis Medizin praktiziert werden.

Eine Schlüsselbedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Begriff der Muße zu, der in dem Zitat enthalten ist. Krankheit verhindert Muße. Ein Leben ist aber nur dann gut und uneingeschränkt lebenswert, wenn in ihm Muße für sinnvolle Tätigkeiten gegeben ist. Bei jenen, denen in der Kallipolis Muße zugestanden wird, um sich philosophisch-wissenschaftlichen Studien zu widmen oder für das Gemeinwesen politisch tätig zu werden, würde dauerhafte schwere Krankheit die inneren, seelischen Bedingungen der Muße zerstören.[18]

---

nischen Position in der *Politeia* und anderen späteren Werken, die diese These nicht mehr verteidige.

18 Die Mehrzahl der Bürger in der Kallipolis ist natürlich manuell tätig, so dass sie nur in einer sehr beschränkten Weise an der Tugend des Ganzen teilhaben können. Aber in der Ausübung ihrer jeweiligen manuellen Berufe verwirklichen sie doch den ihnen möglichen Beitrag zum Gemeinwesen, und dies ist die

Damit deutet sich an, dass die Funktion der Gesundheit relativ zur Verwirklichung einer guten und sinnvollen Lebenspraxis im Wesentlichen eine negative ist: Sie fungiert in der Art einer Verhinderungsursache, indem sie die Störung der sinnvollen politischen und intellektuellen Praxis durch physische Schwäche und starke physische Schmerzen verhindert. Die Gesundheit lässt dem geistig-seelischen Zentrum des Menschen die Freiheit und Muße, den intrinsisch wertvollen Tätigkeiten nachzugehen, in denen die Eudaimonie besteht. Man kann dies mit den bekannten Ausführungen im *Phaidon* 66b ff., verbinden, die den Körper primär als einen Störfaktor in den Blick nehmen, der vielfältige Formen von Mußelosigkeit (ἀσχολία) verursacht. Es werden dabei auch die Krankheiten erwähnt, von denen es heißt, dass sie die „Jagd nach dem Seienden" (66c1–2) behindern.

Die Ausführungen Platons im eben erörterten Abschnitt der *Politeia* können wir als den erklärenden Hintergrund dafür betrachten, warum der platonische Sokrates an anderer Stelle das Leben in einem zerrütteten Körper generell als nicht lebenswert bezeichnet, so im *Kriton* (47e), im *Gorgias* (512a–b) und in *Politeia* IV (445a). An diesen Stellen soll damit zwar durch einen Vergleich plausibilisiert werden, dass das Leben mit einer zerrütteten Seele sozusagen noch viel weniger lebenswert sei. Aber als Prämisse wird dabei eben vorausgesetzt, dass auch durch die Zerrüttung des Körpers das Leben aufhört, lebenswert zu sein.

Den Aussagen in der *Politeia* zur Bedeutung der Gesundheit und des körperlichen Trainings liegt eine Auffassung von den Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele zugrunde, die durch Darlegungen im *Timaios* näher erläutert wird. In 86c-e beispielsweise wird beschrieben, wie eine bestimmte physiologische Disposition zu sexueller Ungezügeltheit führt und eine vernünftige Lebensführung unmöglich macht. Im Anschluss daran wird beschrieben, wie verschiedene Körpersäfte in einem Zustand von Unordnung *auf alle drei Seelenteile* einwirken und verschiedene Arten von schlechten charakterlichen Dispositionen und intellektuellen Schwächen zur Folge haben können (86e–87a). Im darauf folgenden Textabschnitt werden dann die Bedeutung einer harmonischen Entwicklung von Körper und Seele und die Gefahren einer einseitigen Entwicklung nur der Seele oder nur des Körper herausgestellt (88bc).

---

ihnen mögliche Form von staatsbürgerlicher Tugend. Beständiges Kranksein würde auch sie daran hindern, die ihnen mögliche Form von Tugend zu realisieren.

Platon lässt aber auch keinen Zweifel daran, dass Zweck dieses Bemühens um eine harmonische Entwicklung von Körper und Seele letztlich die gute Verfassung der Seele und ihre ungestörte und wahrheitskonforme geistig-seelische Betätigung ist. In diesem Sinne heißt es auch schon am Ende des IX. Buches der *Politeia*, dass man nicht der Gesundheit als solcher den ersten Rang zubilligen, sondern „stets eine harmonische Verfassung des Körpers um willen der harmonischen Verfassung der Seele" anstreben solle (*R.* 591cd).

Eher als ein Kuriosum sei erwähnt, dass in einem Textstück der *Nomoi* vor einem Zuviel an Gesundheit und anderen körperlichen Vorzügen wie Schönheit und Kraft gewarnt wird, weil solche Vorzüge einen Menschen leicht eitel und dreist werden lassen (728de). Die These, dass ein Zuviel an Gesundheit der charakterlichen Entwicklung schaden kann, ist sicher sehr ungewöhnlich in der antiken Ethik. Die in den *Nomoi* formulierten ‚Gesetze' und ihre Begründungen richten sich jedoch an eine Gesellschaft von Bürgern, deren Tugend die sogenannte politische oder staatsbürgerliche ist. Die im eigentlichen Sinne Weisen würden kaum durch ein Zuviel an Gesundheit und anderen körperlichen Vorzügen eitel und dreist werden. Der Wert dieser Textstelle liegt vor allem darin, dass sie ganz eindeutig als Kriterium für das rechte Maß des Bemühens um Gesundheit und andere Aspekte körperlicher Exzellenz deren Wirkung auf die seelische Verfassung identifiziert.

All diese Aussagen scheinen auf den ersten Blick völlig unvereinbar mit Annas' These zu sein, dass Gesundheit oder Krankheit bei Platon *adiaphora* seien. Mindestens ihr positiver oder negativer *instrumenteller* Wert scheint eine erhebliche Auswirkung auf die eudaimonische Qualität des Lebens zu haben. Ja diese Textstellen scheinen auf den ersten Blick sogar zu implizieren, dass Gesundheit (oder Abwesenheit beständiger schwerer Krankheit) eine *notwendige Bedingung* für die Eudaimonie ist. Selbst die (im Vergleich zur Adiaphorathese etwas schwächere) Autarkiethese könnte in diesem Fall nicht mehr aufrechterhalten werden. Weisheit im Verbund mit den charakterlichen Tugenden wäre nicht mehr allein hinreichend in der Gewährleistung eines eudaimonischen Lebens.[19]

So einfach geht es denn aber doch nicht mit der Widerlegung von Annas' These. Man muss differenzieren zwischen erstens der Frage, ob

19 Die Autarkiethese ist schwächer als die stoisierende Interpretation, gemäß der alle putativen Güter bloße *adiaphora* sind, da sie die Möglichkeit der Steigerung des Glücks durch leibliche und äußere Güter zulässt.

Gesundheit zu den Voraussetzungen gehört, ohne die ein seelischer und intellektueller *Reifungsprozess* nicht möglich ist, der zur Eudaimonie hinführt, und zweitens der Frage, ob der Philosoph, der schon eine hinlängliche intellektuelle und charakterliche Reife erreicht hat, durch schwere Krankheit noch aus dem intellektuellen und seelischen Gleichgewicht gebracht werden kann, in dem seine Eudaimonie gründet.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass ein hinlängliches Maß an körperlicher Gesundheit für Platon eine unabdingbare Voraussetzung für einen erfolgreichen seelischen und intellektuellen Bildungsgang ist. Dies ist einer der Gründe für die Unverzichtbarkeit der Gymnastik in dem von der Kallipolis verordneten Bildungsgang. Die Autarkiethese wird aber nicht für den sich noch *entwickelnden* Menschen, sondern mit Bezug auf den vollendeten Weisen aufgestellt. Und es könnte ja sein, dass Platon der Auffassung ist, dass der vollendete Philosoph in seiner eudaimonischen Seelenverfassung nicht mehr durch schwere Krankheiten tangiert werden kann.

Aber es spricht doch einiges dafür, dass bei Platon günstige äußere Rahmenbedingungen und ungetrübte Gesundheit die eudaimonische Praxis auch des vollendeten Philosophen unterstützen und auf diese Weise zumindest glückssteigernd wirken können. In den frühen Dialogen Platons gibt es zwar Stellen, die das Gut-Leben als strikt äquivalent mit dem Gerecht-Leben darstellen, weshalb man sie, isoliert betrachtet, so lesen kann, dass hier die Eudaimonie ausschließlich eine Frage der sittlichen Haltung ist.[20] Ab dem mittleren Werk Platons wird die Eudaimonie aber primär als philosophische Praxis auf der Grundlage einer harmonischen, vernunftgeleiteten Seelenverfassung expliziert, und für die philosophischen Studien macht es sehr wohl einen Unterschied aus, ob die äußeren Rahmenbedingungen und die leibliche Verfassung die Muße gewähren, diesen Studien nachzugehen.

Auch das *Gebrauchsargument*, das wir in zwei Dialogen des Übergangs vom frühen zum mittleren Werk finden (*Men.* 87d–89a, *Euthd.* 278e–282d, 288d–293a), kann für eine stoisierende Deutung Platons nicht wirklich in Anspruch genommen werden. – Es handelt sich hierbei um ein Argument, mit dem in Bezug auf alle die Dinge, die gemeinhin als Güter anerkannt sind, ausgeführt wird, dass ihre Wirkung

20 Andererseits finden wir gerade auch in frühen Dialogen die Aussage, dass das Leben in einem zerrütteten Körper nicht lebenswert sei (vgl. Brickhouse/Smith 1994, 118 f. und Anm. 30).

ambivalent ist, da sie von der Art und Weise des Gebrauchs dieser Güter abhängt. Ohne das entsprechende Gebrauchswissen können sich diese Güter auch schädlich auswirken. Sie seien darum, für sich genommen, weder nützlich noch schädlich, sondern nützlich, wenn sie in ethisch kompetenter Weise gebraucht werden, schädlich, wenn man sich ihrer auf der Basis falscher ethischer Überzeugungen bedient. Für sich genommen seien sie neutral (*Neutralitätsthese*).[21]

Für eine stoisierende Interpretation[22] kann dieses Argument, so wie es bei Platon präsentiert wird, gleichwohl nicht in Anspruch genommen werden, da Platon ausdrücklich festhält, dass jene putativen Güter, wenn man mit ihnen weise umgeht, tatsächlich von Nutzen sind.[23] Nutzen ist definiert als Glückszuträglichkeit, da gemäß der eudaimonistischen Grundhypothese, die gerade auch in diesem Argument des *Euthydemos* bekräftigt wird (278e), das Lebensglück der übergreifende Bezugspunkt aller rationalen Nutzenerwägungen ist. Die Neutralitätsthese bezieht sich nur darauf, dass diese konventionellen Güter nicht *unabhängig* von der Weisheit von Nutzen sein können.[24] Sie geht nicht soweit, auch deren Relevanz für die Eudaimonie zu bestreiten. Deren Relevanz wird vielmehr im Gebrauchsargument bekräftigt, da es ihnen Nützlichkeit im Verbund mit Weisheit zuschreibt.

In Abschnitt 1.2 habe ich terminologisch zwischen starkem und schwachem instrumentellem Wert unterschieden. Ein schwacher Wert

21 Die Neutralitätsthese wird zum Beispiel in folgender Aussage des *Euthydemos* formuliert (281d2-e1): „Um es zusammenzufassen, Kleinias, …: Es scheint, dass von allem insgesamt, was wir zunächst als Güter bezeichnet haben, nicht in der Art die Rede sein kann, als ob es für sich genommen von Natur aus gut wäre. Sondern wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Torheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so größere Übel als ihr Gegenteil, je mehr sie imstande sind, dem Gebietenden, welches schlecht ist, Dienst zu leisten; wenn aber Einsicht (φρόνησις) und Weisheit (σοφία) über sie gebieten, dann sind sie größere Güter (μείζω ἀγαθά) [sc. als ihr Gegenteil]; für sich genommen aber haben weder die einen noch die anderen einen Wert (οὐδενὸς ἄξια)“ (übs. nach Schleiermacher).

22 Vgl. Annas 1999, 31–51; Brown (manuscript).

23 Dies wird auch in *Men.* 88cd klar ausgesprochen: „Für sich genommen (αὐτὰ μὲν καθ’ αὑτά) sind sie weder nützlich (ὠφέλιμα) noch schädlich (βλαβερά), wenn aber Einsicht (φρόνησις) oder Torheit (ἀφροσύνη) sich mit ihnen verbinden, so werden sie nützlich bzw. schädlich.“

24 Dass diesem Argument die Unterscheidung zwischen abhängigen oder bedingten Gütern einerseits und unabhängigen bzw. unbedingten Gütern andererseits zugrunde liegt, wird unter anderem von Vlastos 1991, 227–230; Brickhouse/Smith 1994, 106; Reshotko 2001; Bobonich 2002, 135 ff. vertreten.

liegt vor, wenn das fragliche Gut lediglich eine glückssteigernde Wirkung hat. Da Gesundheit zu den Gütern gehört, die, wenn man recht mit ihnen umzugehen versteht, von Nutzen sind, ist sie bei Platon also zumindest ein schwaches Gut, Krankheit hingegen ein schwaches (glücksminderndes) Übel.

Bleibt noch die subtile Frage, ob der Verlust von Gesundheit und anderen leiblichen und äußeren Gütern die Eudaimonie des Weisen nicht nur mindern, sondern gänzlich aufheben kann. In diesem Fall wäre Gesundheit sogar ein starkes instrumentelles Gut. Vor allem aus der Perspektive späterer antiker Ethiken kommt dieser Frage größte Bedeutung zu, da hier die Frage der Autarkie der Weisheit bzw. Tugend als einer der zentralen Punkte der Ethik betrachtet wurde. Bereits bei Aristoteles finden wir eine präzise, allerdings nicht besonders zwingend begründete Antwort, da er sich bekanntlich in *EN* I 11 (1100b17–1a13) darauf festlegt, dass externe Übel das Leben eines exzellenten Menschen zwar nicht elend oder unselig (κακοδαίμων) machen, aber doch der Eudaimonie berauben können.

Platon hingegen erörtert diese Frage anscheinend noch nicht in dieser schematischen Form. Ein Grund dürfte sein, dass bei ihm die *aretê*, die die Grundlage der Eudaimonie ist, ohnehin nur in Graden und annäherungsweise verwirklicht werden kann, was zur Folge hat, dass die Grenze zwischen einer eudaimoischen Verfassung und einer Verfassung, die noch nicht als eudaimonisch gelten kann, nicht scharf gezogen werden kann. Dies betrifft den kognitiven Teil der *aretê*, also die Weisheit, wie die vielen Stellen zeigen, in denen Platon die Schwierigkeiten und Grenzen des menschlichen Erkenntnisfortschrittes betont und die Erwartung artikuliert, dass die vollständige Absonderung vom Körper nach dem Tod den philosophisch orientierten Seelen eine größere intellektuelle Klarheit eröffnen wird. Auch die Stabilisierung der konativen Faktoren in der Seele unter Leitung der Weisheit kann selbst bei einem philosophisch fortgeschrittenen und charakterlich gut geformten Menschen nicht perfekt sein, jedenfalls solange seine Seele noch eingekörpert ist. So betont er etwa in einem bekannten Textabschnitt der *Politeia* (IX, 571c ff.), dass sich selbst beim Tugendhaften in Schlaf und Traum bedrohliche Seiten der Persönlichkeit manifestieren können. Auch der Weise muss sozusagen noch in ständiger Wachsamkeit verharren. Wenn aber im Schlaf die Herrschaft der Rationalität verloren gehen kann, so auch in Fiebern und anderen Krankheitszuständen. Was unterscheidet die philosophisch gereifte Seele dann noch von den gewöhnlichen Menschen? Entscheidend ist wohl, dass der

Weise sein inneres Gleichgewicht wiedergewinnen wird, sobald der schlechte Traum oder das Fieber vorbei sind. Seine Seele ist insgesamt so gestärkt, dass sie durch solche Umstände nicht dauerhaft zerrüttet werden kann. In diesem Sinne ist sie *autark* geworden. Darum wird sie auch nach dem Tod, nach ihrer Trennung vom Körper, in einer Verfassung sein, in der sie ihre intellektuelle Eudaimonie wird vollenden können – wenigstens für eine lange Zeitspanne bis zum vorbestimmten Zeitpunkt ihrer nächsten Einkörperung.[25]

Eine Ambiguität, die sich in der Debatte darüber, ob Platon die Tugend als autark betrachtet, verunklarend auswirkt, ergibt sich daraus, dass sich die Charakterisierung von Lebenspraxis als eudaimonisch sowohl auf einzelne Lebensphasen als auch auf ein Leben im ganzen beziehen kann. Je nach Perspektive kann es zu gegenläufigen Charakterisierungen kommen. So kann es sein, dass eine bestimmte Lebensphase nicht eudaimonisch ist, etwa weil sie durch eine schwere Krankheit bestimmt wird, auf die dann eine Genesung oder aber der Tod folgt, dass aber gleichwohl das Leben dieser Person als ein ganzes (gleichsam rückblickend von seinem Ende her betrachtet) als eudaimonisch bezeichnet werden kann. Mit anderen Worten: Ein einzelner, nicht-eudaimonischer Abschnitt in einem Leben braucht nicht den eudaimonischen Charakter dieses Lebens im Ganzen aufzuheben. Dies ist besonders plausibel mit Blick auf das eben gebrauchte Beispiel einer schweren, aber vorübergehenden Krankheit. In diesem Sinne ist darum auch die sokratisch-platonische Aussage zu lesen, dass ein Leben *nicht mehr* lebenswert sei, wenn der Körper unheilbar zerrüttet ist. Diese Aussage impliziert einerseits, dass der betreffende Mensch *in dieser Phase* zu keiner eudaimonischen Lebenspraxis mehr fähig ist, weshalb sich die künstliche Verlängerung dieses Lebens nicht lohnt. Aber daraus folgt selbstverständlich nicht, dass man nun dem Leben dieses Menschen im Ganzen, als einer Gesamtbiographie, den eudaimonischen Charakter absprechen muss.

Die hellenistischen Ethiken, welche die Autarkiethese vertreten haben (insbesondere die Stoiker, aber der Intention nach auch die Epikureer), haben nicht in dieser Weise unterschieden, weil sie sich die These zueigen machten, dass das Leben des Weisen *zu jedem Zeitpunkt*

25 Könnte ein langwieriger Krankheitszustand die innere Seelenordnung vielleicht doch zerrütten (vgl. *Prt.* 345b)? Dies mag ein weiterer Grund sein, weshalb sich Platon gegen ausgedehnte medizinische Behandlungen ausspricht und die schnelle Entscheidung vorzieht.

eudaimonisch sein wird (ab dem Zeitpunkt, an dem dieser Mensch erstmalig weise geworden ist). Aber diese extreme Form der Autarkiethese sollte man nicht Platon oder dem platonischen Sokrates zuschreiben.

Eine weitere Ambiguität in der Fragestellung hinsichtlich der glücksbezogenen Autarkie der Tugend hängt damit zusammen, dass mit dieser These einerseits gemeint sein kann, dass das Vorliegen von seelischer *aretê* eine notwendige und hinreichende Bedingung von Eudaimonie sei, andererseits aber auch, dass jemand, der die *aretê* erworben hat, diese, und darum auch die Eudaimonie, nicht wieder verlieren könne. Im *Protagoras* (345b) erwähnt Sokrates die Möglichkeit, dass jemand durch Krankheit oder andere negative Umstände seine Weisheit (und damit auch seine *aretê*) verliert. In diesem Sinne kann man zwar einerseits die *aretê* als glücksgarantierend betrachten – sie garantiert Eudaimonie, solange man in der Lage ist, die *aretê* zu bewahren – und gleichwohl die Abhängigkeit der Eudaimonie von äußeren Umständen behaupten, da widrige Umstände die *aretê* zerstören könnten. Ich habe hier dahingehend argumentiert, dass in Platons Sicht eine vorübergehende Krankheit am Ende des Lebens, auch wenn sie die intellektuellen Fähigkeiten affiziert, nicht die Güte eines solchen Lebens im Ganzen und das gute Schicksal einer solchen Seele nach der Trennung vom Körper affiziert. Andererseits scheint seine Bemerkung im *Protagoras* der Möglichkeit einer dauerhaften geistigen und charakterlichen Veränderung eines Menschen durch schwere Krankheit Rechnung zu tragen. Wenn sich der Charakter und das praktische Urteil eines Menschen dauerhaft verändern, so müsste dies in der Tat auch Konsequenzen für die Güte dieses Lebens im Ganzen und für den weiteren Weg der Seele nach ihrer Abtrennung vom Körper haben.

2.2 Gesundheit als intrinsische Wertqualität

Für Platon ist Gesundheit geradezu ein Paradebeispiel dafür, wie die Güte oder Vortrefflichkeit einer Sache in der inneren harmonischen Ordnung und funktionalen Einheit ihrer Teile gründet. Er greift in diesem Zusammenhang die Gesundheitskonzeption der antiken Medizin auf, gemäß der Gesundheit in einem harmonischen Gleichgewicht der verschiedenen physiologischen Komponenten gründet.[26] Allerdings

26 Vgl. u.a. *Grg.* 504a–c, *R.* 444d, *Ti.* 82ab, *Phlb.* 25de.

folgt daraus noch nichts hinsichtlich ihrer *praktischen* Relevanz als eines möglichen finalen und konstitutiven Gutes. Ich habe bereits oben (1.1) darauf hingewiesen, dass intrinsische Güte allenfalls eine notwendige, keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass etwas als ein finales und konstitutives Gut gelten kann. Die Gesundheit einer beliebigen Maus an einem beliebigen Ort in der Welt ist genauso ein physiologischer Ordnungszustand wie die Gesundheit eines, sagen wir, athenischen Philosophen, aber es wäre absurd, aus der intrinsischen Güte des in irgendeiner Maus realisierten Ordnungszustands zu folgern, dass dieser für besagten Philosophen als ein finales und glückskonstitutives Gut zu fungieren habe.

Etwas kann als ein konstitutives Gut nur dann fungieren, wenn es plausibel ist, es als eine Komponente des eigenen Lebensglückes zu betrachten. Dazu gehört sicherlich die Güte der eigenen seelischen Verfassung und gegebenenfalls auch das Wohl des je eigenen Körpers. Der eudaimonistische Ansatz ist auch offen dafür, dass externe Güter wie das Wohl eines geliebten Menschen, das Wohl je meines Gemeinwesens (oder auch das Wohl der Menschheit, oder sogar des Ökosystems – wonach wir allerdings bei Platon nicht suchen sollten) zu Komponenten des eigenen Lebensglückes werden. Aber wenn bestimmten externen Gütern ein solcher Status eingeräumt wird, so doch immer nur auf der Grundlage einer relevanten Verbindung zu mir (die etwa darin bestehen kann, dass ich mich an einen anderen Menschen durch Freundschaft binde oder dass ich mich als Teil eines größeren Tätigkeits- oder Sinnzusammenhangs begreife, etwa eines Gemeinwesens).

Erst aus der Verbindung der zwei notwendigen Bedingungen, a) dass es sich um einen intrinsischen Wert handelt, und b) dass dieser entweder direkt mein Selbst affiziert oder in einer relevanten Beziehung zu dem steht, als was ich mich selbst verstehe (etwa als ein Freund, oder ein Bürger, etc.), dürfte sich die hinreichende Bedingung für den finalen und konstitutiven Status eines Gutes ergeben.

Auf die Thematik *externer* konstitutiver Güter brauche ich hier nicht näher einzugehen. Falls die Gesundheit bei Platon überhaupt als ein schwaches konstitutives Gut fungiert, so deshalb, weil der Körper ein sekundärer Aspekt des eigenen Selbst und die Gesundheit seine vorrangige Form von *aretê* ist (siehe 2.3.3).

2.3 Gesundheit als ein finales und konstitutives Gut

Der beste direkte Beleg dafür, dass Platon die Gesundheit auch als ein finales Gut betrachtet, ergibt sich aus Glaukons Einteilung der Güter am Anfang von Buch II der *Politeia*. Auf den ersten Blick jedenfalls scheint es klar, dass ihr die Unterscheidung zwischen finalen und instrumentellen Gütern zugrundeliegt: Als erste Gattung von Gütern fungieren in dieser Einteilung die Güter, die *nur* um ihrer selbst willen, als dritte Gattung diejenigen, die *nur* mit Blick auf ihre Wirkungen erstrebenswert sind. Die zweite, mittlere Gattung wird aus dem gebildet, was sowohl um seiner selbst willen als auch mit Blick auf seine Wirkungen erstrebenswert ist. (Von ihr heißt es, dass sie die edelste sei – wohl weil sie zwei Formen des Gutseins in sich vereint.) Glaukon ordnet die Gesundheit dieser zweiten, mittleren Klasse zu, womit eindeutig ausgesagt zu werden scheint, dass sie nicht nur ein instrumentelles, sondern auch ein finales Gut ist.

Wenn man dann allerdings die weiteren Ausführungen von Glaukon und Adeimantos betrachtet, in denen sie für Sokrates das Beweisziel hinsichtlich des Gutes Gerechtigkeit näher umreißen, ergeben sich erhebliche Interpretationsprobleme. Nur wenn wir die sich hierbei ergebenden Fragen einigermaßen befriedigend beantworten, können wir auch Klarheit über den Sinn der Klassifizierung der Gesundheit gewinnen. Des Weiteren müssen wir uns auch fragen, ob diese Einteilung mit dem bereits erwähnten Gebrauchsargument vereinbar ist. Zwar haben wir bereits gesehen, dass letzteres durchaus die Auffassung einschließt, dass den putativen Gütern ein bedingter instrumenteller Wert zukommt. Die These, dass einem Faktor wie Gesundheit neben seinem bedingten instrumentellen Wert auch noch der Status eines um seiner selbst willen erstrebenswerten Gutes zukommt, scheint hingegen mit der Neutralitätsthese nicht vereinbar zu sein.

Ich werde mich jetzt zuerst der Binneninterpretation von Glaukons Einteilung zuwenden.

2.3.1 Der Sinn von Glaukons Einteilung der Güter

Hier ist zunächst eine Paraphrase der Einteilung, so wie sie in *R.* II, 357b–358a, präsentiert wird:

Einteilung G

a) Güter, die keine weiteren guten oder schlechten Konsequenzen haben und schlicht nur um ihrer selbst willen geschätzt werden (Beispiel: die schadlosen Freuden);

b) Güter, die *sowohl* um ihrer selbst willen (αὐτὸ αὑτοῦ χάριν ἀγαπώμενον) *als auch* mit Blick auf ihre Konsequenzen bzw. Wirkungen (die ἀποβαίνοντα oder ἀπ' αὐτοῦ γιγνόμενα) geschätzt werden (Beispiele: das Vernünftigsein [φρονεῖν], das Sehen, das Gesundsein);

c) Güter, bei denen es sich um solches handelt, was für sich genommen beschwerlich und *nur* mit Blick auf seine Konsequenzen bzw. Wirkungen erstrebenswert ist (Beispiele: medizinische Behandlungen, Körperertüchtigung, Tätigkeiten zum Zweck des Gelderwerbs).

Diese Dreiteilung von Güterklassen basiert auf der Unterscheidung von zwei Formen des Gutseins, die wir als Güte-1 und Güte-2 bezeichnen können. Angesichts der gewählten Formulierungen und Beispiele scheint es sich offenkundig bei Güte-1 um das Gutsein eines finalen Gutes, bei Güte-2 hingegen um wirkursächliche Folgen und damit um eine *instrumentelle* Funktion zu handeln. Wir könnten demnach den Sinn der Einteilung wie folgt wiedergeben:

Einteilung G-1

Güte 1: der Wert, den etwas qua *finales* Gut besitzt;

Güte 2: der Wert, den etwas qua *instrumentelles* Gut besitzt;

Klasse a (nur 1): Güter von ausschließlich finaler Güte;

Klasse b (1&2): Güter, die jeweils sowohl finale als auch instrumentelle Güte besitzen;

Klasse c (nur 2): Güter von ausschließlich instrumenteller Güte.

Zu erwähnen ist ferner, dass die Güter der Klasse c im weiteren Verlauf als ἀναγκαῖα (Notwendiges) bezeichnet werden, die anderen Güter hingegen als Gutes (*simpliciter*), und zwar aufgrund ihrer Güte-1 (358c3–4, 359a7–b1, 360c6 f.). In diesem Zusammenhang meint der Begriff ἀναγκαῖον etwas, das man nur gezwungenermaßen tut oder auf sich nimmt, da es beschwerlich ist (wie z. B. medizinische Behandlungen und anstrengende Körperübungen), aber ein größeres Übel zu vermeiden oder ein bestimmtes, nicht auf andere Weise erreichbares Gut zu verwirklichen hilft. Wie Glaukon und Adeimantos in ihren Reden verdeutlichen, wäre auch Gerechtigkeit (gerechte oder gesetzestreue Handlungen) ein solches beschwerliches Gut, das man zur

Vermeidung größeren Übels auf sich nimmt, wenn die gewöhnliche Auffassung von Wesen und Wert der Gerechtigkeit zutrifft.

Im Rahmen dieser Kontrastierung des ἀναγκαῖον und des ἀγαθόν (Guten) stellt es sich also so dar, dass das eigentliche Gute dasjenige ist, was für sich genommen, unabhängig von seinen Wirkungen, Attraktivität besitzt, während die Güter der Klasse c für sich genommen beschwerlich und unattraktiv sind. Dies unterstützt die Interpretation von Güte-1 als *finaler* und Güte-2 als bloß *instrumenteller* Güte.

Halten wir darüber hinaus aber auch fest, dass bei den Beispielen die Abwesenheit einer Reihe von Gütern auffällt, die man hier erwarten würde, wenn es um eine umfassende Einteilung von finalen und instrumentellen Gütern ginge. Am bemerkenswertesten ist das Fehlen des zentralen finalen Gutes, der Eudaimonie, unter den Beispielen der Klasse a. Verwundern muss auch, dass keine externen Güter genannt werden: weder dingliche instrumentelle Güter und finanzielle Mittel noch potentielle finale Güter wie Freunde oder das Gemeinwesen. Bei den Beispielen des Guten, die hier genannt werden, handelt es sich jeweils um Formen des Tätigseins, Sich-Befindens, Erlebens oder Erleidens, kurz um Modi des eigenen Daseins oder Tätigseins, die als erfreulich oder beschwerlich erlebt werden können. (Dazu gehört auch das Gerechtsein und -handeln, das für den wahrhaft gerechten Menschen ein Quell von Freude ist, während Menschen, die nur ‚demotische' Gerechtigkeit praktizieren, das Gerechthandeln als etwas Beschwerliches betrachten.) Wir werden im Weiteren sehen, wie diese Beschränkung der Beispiele zu erklären ist.

Es ergeben sich für die Interpretation zunächst einmal Unsicherheiten hinsichtlich der genauen Bedeutung *instrumenteller* Güte. Ich habe hier mit Blick auf die Beispiele für Güte-2 von kausalen Zweck-Mittel-Beziehungen gesprochen. Wenn dieser Gegensatz von Güte-1 und Güte-2 aber das gesamte Spektrum von Güte abdecken soll, so scheint er mit dem Gegensatz von finalen Gütern und Gütern, die nur um ihrer Konsequenzen willen erstrebt werden, zusammenzufallen. Güte-2 würde dann möglicherweise auch andere Formen von Resultatsbezogenheit umfassen, wobei insbesondere an konstitutive Beziehungen zu denken ist: Wenn Gerechtigkeit ein Konstituens der Eudaimonie ist, dann wäre Eudaimonie eine Konsequenz der Gerechtigkeit, nicht aber eine wirkursächliche Folge (während etwa richtige Erziehung eine Wirkursache von Gerechtigkeit und der darin begründeten Eudaimonie sein kann).

Gemäß diesem Deutungsansatz (der etwa von Annas vertreten worden ist)[27], wäre also die glückszuträgliche Bedeutung der Gerechtigkeit insgesamt unter Güte-2 zu subsumieren, da die Rede von der Glückszuträglichkeit den Begriff von Folgen oder Konsequenzen impliziert.

Gegen diesen Ansatz spricht aber erstens der bereits erwähnte Umstand, dass die Eudaimonie nicht als ein Beispiel für ein finales Gut genannt wird, wie man es erwarten würde, wenn es bei Einteilung G um eine umfassende Klassifizierung aller entweder finalen oder resultatsbezogenen Güter ginge. Schließlich wäre hier Eudaimonie dasjenige finale Gut, auf dass hin Gerechtigkeit einen resultatsbezogenen Wert besitzt. Sokrates selbst betont diesen Bezug auf die Eudaimonie, wenn er auf Glaukons Frage hin, wie die Gerechtigkeit in diese Klassifizierung einzuordnen sei, sie der Klasse b zuordnet und dabei festhält, dass derjenige, *der ein glückliches Leben führen will*, Gerechtigkeit sowohl um ihrer selbst willen als auch mit Blick auf ihre Wirkungen schätzen muss (358a1–3).

Diese eben zitierte Feststellung enthält noch ein zweites Problem für Annas' Ansatz: Warum *muss* man die Gerechtigkeit auch um ihrer selbst willen schätzen, wenn man ein glückliches Leben führen will? Gemäß dem von Annas favorisierten Ansatz würde man erwarten, dass Sokrates das Interesse an Eudaimonie nur in einen Zusammenhang mit der resultatsbezogenen Güte von Gerechtigkeit (Güte-2) stellt. Tatsächlich stellt er aber auch Güte-1 in einen solchen Bezug (vgl. Irwin 1995, 190). Dies, und die Tatsache, dass Eudaimonie nicht selbst als ein Beispiel für die Güter der Klasse a genannt wird, spricht dafür, dass es sich bei dieser Gütereinteilung um eine Unterscheidung von unterschiedlichen Weisen handelt, in denen Güter zur Eudaimonie beitragen können. Da aber Güte-1 in einer Weise paraphrasiert wird, die spezifisch auf *finale* Güter passt, erhalten wir eine konsistente Position nur dann, wenn wir annehmen, dass ein Gut gerade dadurch, dass es um seiner selbst willen erstrebenswert ist, zugleich auch einen Beitrag zur Eudaimonie leisten kann. Dieses Kriterium erfüllen nur die *konstitutiven* Güter: Qua kon-

27 Annas 1981, 60–68, 168 f., 317 f. – Annas betont, dass die Konsequenzen der Gerechtigkeit, von denen in Buch IX die Rede ist, in einem intrinsischen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit stehen (ebd. 317 f.) und nicht etwa auf der Basis einer ungerechten Haltung hervorgebracht werden könnten. Ähnlich werden auch wir hier argumentieren, jedoch im Gegensatz zu Annas zu zeigen versuchen, dass diese Wirkungen der Gerechtigkeit zu Güte-1 gehören.

stitutiver Bestandteil wirkt ein solches Gut an der Eudaimonie mit und ist somit resultatsbezogen, aber es kann diese Art des Beitrages nur deshalb leisten, weil es (z. B. das Gerechtsein) einen intrinsischen Wert besitzt, durch den es auch ein finales Gut ist, oder mit einem solchen wesensmäßig zusammenhängt (wie die Freude am Gerechtsein). Bei den ‚Konsequenzen', von denen im Zusammenhang mit Güte-2 die Rede ist, würde es sich hingegen strikt nur um wirkursächliche Beziehungen handeln. – Dies ist im Kern ein Ansatz, wie er unter anderem von Irwin 1995 vertreten wird.

In diesem Zusammenhang sollten wir allerdings auch berücksichtigen, dass intrinsische Güte lediglich ein notwendige Bedingung für den Status eines finalen und konstitutiven Gutes ist, da auch noch die Bedingung erfüllt sein muss, dass der Betreffende an diesem Gut mit seiner Lebenspraxis in irgendeiner Form partizipieren kann (siehe oben, 1.1 und 2.2).

Demnach hätte die Einteilung also den folgenden Sinn:

Einteilung G-2

> Güte 1: der Wert, den etwas qua intrinsisches und finales Gut besitzt, welches (dank seiner partizipierbaren intrinsischen Güte) zugleich ein eudaimonie-konstitutives Gut ist;
>
> Güte 2: der Wert, den etwas qua instrumentelles Gut besitzt;
>
> Klasse a (nur 1): Güter von ausschließlich finaler/intrinsischer und konstitutiver Güte;
>
> Klasse b (1&2): Güter, die jeweils sowohl finale/intrinsische und konstitutive als auch instrumentelle Güte besitzen;
>
> Klasse c (nur 2): Güter von ausschließlich instrumenteller Güte.

G-2 bindet also den finalen Status mit einer bestimmten Form der Nützlichkeit zusammen, die von der Nützlichkeit instrumenteller Güter strikt unterschieden wird. In diesem Zusammenhang sollten wir berücksichtigen, dass für Platon der Begriff des Guten mit dem des Nützlichen in einer grundsätzlichen Weise zu korrelieren scheint. Auch wenn das Gute nicht als das Nützliche *definiert* werden kann, so scheint es doch in Platons Sicht eine notwendige Eigenschaft des Guten zu sein, dass Besitz oder Teilhabe an ihm zuträglich ist.[28] Wichtig an dieser

28 Diese Feststellung bedürfte allerdings weiterer klärender Erläuterungen, was ich hier nicht in Angriff nehmen kann. Ich verweise stattdessen auf die Überle-

Feststellung ist, dass es dadurch leichter nachvollziehbar wird, warum Güte-1, die doch zunächst als die Schätzenswürdigkeit einer Sache um ihrer selbst willen verstanden wird, zugleich auch als eine bestimmte Form der Nützlichkeit konzipiert wird: Es liegt im Wesen des Guten, dass das Gute qua Gutes zugleich ein Nützliches bzw. Zuträgliches ist, aber dies bezieht sich nicht auf Nutzen im Sinne wirkursächlicher Gebrauchszusammenhänge (instrumentelle Nützlichkeit), sondern darauf, dass Güte eine Sache oder Bewegungsform gut sein lässt, indem sie in diese als ein intrinsisch wertvolles Strukturmerkmal eingeht (was Platon in metaphysischer Perspektive als eine Form der Partizipation an der Idee des Guten interpretiert).

Doch auch Interpretation G-2, die den Begriff konstitutiver Güter gebraucht, um die scheinbare Inkonsistenz dieses Abschnittes aufzuheben, hat ihre Schwierigkeiten. Wenn Glaukon, gleich im Anschluss an seine Einteilung, für Sokrates die Aufgabenstellung hinsichtlich des Begriffs der Gerechtigkeit beschreibt, spricht er davon, dass Sokrates das Wesen (τί ἐστιν) der Gerechtigkeit und die Wirkmacht (δύναμις), die ihr, so wie sie als sie selbst ist (αὐτὸ καθ' αὑτό), in der Seele zukommt, aufzeigen, die „Belohnungen" hingegen und das, was sich aus diesen (d. h. den Belohnungen) ergibt, außer Acht lassen solle (358b). In seinen weiteren Ausführungen stellt er heraus, dass gemäß der stillschweigenden gängigen Auffassung Gerechtigkeit von Natur aus etwas Beschwerliches und allenfalls mit Blick auf ihre Konsequenzen für den Betreffenden vorziehenswert sei, während das ungerechte Handeln, qua Pleonexie (Zugewinn an Gütern über das einem zustehende Maß hinaus) natürlicherweise etwas Zuträgliches sei. (357e–358c, 360c–d, 362b–c). Dies wird kontrastiert mit den positiven sozialen Sanktionen („Belohnungen"), die keine in der Natur des Gerechtseins und -handelns liegende Konsequenz sind, sondern davon abhängen, ob man von den anderen als gerecht wahrgenommen wird. Gerechtes Verhalten *kann* zwar auch die Wirkung des Für-Gerecht-Geltens haben, es ist dies aber keine notwendige und in ihrem Wesen begründete Wirkung des Gerechtseins. Adeimantos wird hieran anknüpfen, indem er davon spricht, wie die gängige Meinung die *dynamis* der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit (Pleonexie) quasi umdrehe (367a7), eben indem sie der Pleonexie, nicht aber der Gerechtigkeit, eine natürliche, in ihrem

gungen in Woodruff 1982, 181–189 zum Zusammenhang der Begriffe des Guten und Zuträglichen bei Platon.

Wesen liegende Güte bzw. Nützlichkeit zuspreche.[29] Den Gedanken, dass die Gerechtigkeit eine spezifische *dynamis* besitze, die Sokrates aufzeigen müsse, verbindet er explizit mit der These, dass Gerechtigkeit sich in der Seele in bestimmter Weise „auswirke“[30] und dass darin ihre Güte liege.

Wie lässt sich diese Rede von ‚Wirkungen‘ der Gerechtigkeit als solcher in der Seele der Einteilung G zuordnen? Diese Ausdrucksweise scheint nicht auf einen konstitutiven, sondern einen wirkursächlichen Beitrag zur Eudaimonie hinzudeuten. Haben wir es also vielleicht mit einer Untereinteilung von Güte-2 zu tun, die zu Einteilung G hinzugefügt wird, um die Aufgabenstellung für Sokrates noch präziser einzugrenzen (Annas 1981, 68)? Im Ergebnis würde dies auf eine Dreiteilung der Formen von Güte hinauslaufen: die Güte finaler Güter einerseits und zwei Formen resultatsbezogener Güte, bei denen es um erstrebenswerte Konsequenzen geht. Letztere ließen sich etwa, wie Foster (1937) dies tut, mit Blick auf das Beispiel der Gerechtigkeit als *natürliche* und *artifizielle* Konsequenzen unterscheiden (da die sozialen „Belohnungen“ für die Gerechtigkeit auf sozialen Konventionen beruhen und in diesem Sinne ‚artifiziell‘ sind).

Dieses Schema ist aber mit dem Text nur schwer zu vereinbaren, da Glaukon und Adeimantos das Lob der intrinsischen Wirkungen der Gerechtigkeit qua *dynamis* mit dem Lob der Gerechtigkeit *um ihrer selbst willen* bzw. als das, *was sie als sie selbst ist*, gleichsetzen, wie vor allem aus Adeimantos’ Bemerkungen in 367c–d klar hervorgeht.[31] Geht es bei

29 Dieser Gedanke setzt auch voraus, dass man die Eudaimonie mit dem Besitz und Genuss materieller, sozialer und leiblicher Prosperität gleichsetzt, so wie dies den populären Auffassungen von der Eudaimonie entspricht. Da Pleonexie ihrem Wesen nach Steigerung des Besitzes an solches Gütern ist, steht sie in einem nicht-kontingenten Zusammenhang mit der so konzipierten Eudaimonie.

30 Vgl. 358b4–6 mit 366e5 f. (αὐτὸ δ’ ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν). Vgl. auch die Verwendung von ποιεῖν τινά τι in 367b4 f. (τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι’ αὑτὴν ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστιν; ähnlich in 367e1–5) sowie der Verben für „nützen“ und „schaden“ in 367d3 f.

31 *R.* 367c-d: „Du hast ja eingeräumt, dass die Gerechtigkeit zu den größten Gütern gehört, deren Besitz wertvoll ist *sowohl um dessentwillen, was aus ihnen resultiert* (τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ’ αὐτῶν ἕνεκα), *als auch, und in noch viel größerem Maße, um ihrer selbst willen*, wie zum Beispiel das Sehen, Hören, Vernünftigsein, und ja auch das Gesundsein und was es sonst noch an Gütern gibt, die fruchtbar/echtbürtig (?) sind durch ihre eigene Natur, nicht durch den Schein (γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει ἀλλ’ οὐ δόξῃ). So lobe denn also dasjenige selbst

der ganzen Einteilung G vielleicht von vornherein nur um eine Unterscheidung von Formen resultatsbezogener Güte, und beruht es nur auf einem Missverständnis des Ausdrucks „etwas um seiner selbst willen schätzen", dass wir meinen, hier sei von finalen Gütern die Rede?[32] – Gegen dieses These spricht nicht nur, dass die fragliche Ausdrucksweise klar ein finales Gut zu indizieren scheint, sondern auch die Art der Beispiele, die für Güter der Klasse a gegeben werden. Die schadlosen Freuden sollen ja gerade deshalb um ihrer selbst willen schätzenswert sein, weil sie keine positiven oder negativen Folgen zeitigen. Auch die Eingrenzung von Güte-2 auf artifizielle Konsequenzen lässt sich nicht durchhalten, weil als Beispiele für Güter der Klasse c Tätigkeiten oder Prozesse genannt werden, deren erstrebenswerte Konsequenzen ebenfalls natürlich und nicht etwa, in dem hier gemeinten Sinne, ‚artifiziell' sind. Die Wirkungen etwa eines Medikamentes oder die regelmäßiger Körperübungen beruhen auf natürlichen kausalen Zusammenhängen, nicht auf menschlicher Konvention.

Wenn man nun nicht den ganzen Abschnitt mit Foster (1937, 390) für inkonsistent erklären will, muss man prüfen, ob sich die Rede von der *dynamis* der Gerechtigkeit als solcher und ihren Auswirkungen in der Seele nicht doch mit einer Interpretation im Sinne von G-2 vereinbaren lässt. Zu diesem Zweck müssten wir zeigen, dass es einen wesensmäßigen Zusammenhang zwischen den ‚Auswirkungen' der Gerechtigkeit qua *dynamis* in der Seele und ihrem Status als eines finalen Gutes gibt und wie sich diese Art der ‚Auswirkung' grundsätzlich von den Wirkweisen instrumenteller Güter unterscheidet.

---

an der Gerechtigkeit, mit Bezug worauf sie selbst durch sich selbst demjenigen, der gerecht ist, nützt und die Ungerechtigkeit [demjenigen, der ungerecht ist] schadet. Belohnung und Reputation (μισθοὺς δὲ καὶ δόξας) zu loben, das überlasse hingegen anderen." – Hier ist es ganz klar, dass Adeimantos Sokrates auffordert, diejenige Form von Güte der Gerechtigkeit im Auge zu behalten, die die sehr viel wichtigere ist, nämlich jene, aufgrund derer Gerechtigkeit *um ihrer selbst willen* ein wertvoller Besitz ist, und dass er eben diesen Aspekt damit verbindet, wie sich die Gerechtigkeit als solche auf die Person selbst bzw. ihre Seele auswirkt. – Die Übersetzung des Ausdrucks γόνιμα in diesem Zitat ist umstritten („echt/echtbürtig" oder „fruchtbar"). (Gegen die verbreitete Übersetzung „echt" argumentiert Foster 1937, 392 f.) Wie auch immer man diese Frage entscheidet, ändert nichts daran, dass hier der Aspekt der naturgemäßen Zuträglichkeit damit verbunden wird, dass etwas um seiner selbst willen erstrebenswert ist. Der Interpretationsvorschlag, den ich hier vertrete, ist mit diesem Ergebnis kompatibel.

32 Vgl. White 1979, 78 f.; Butler 2002.

Den folgenden zwei Problemen werde ich dabei ein besonderes Augenmerk schenken:

1) Gemäß G-2 sind die Tugenden diejenigen selbstzweckhaften Elemente, die ein Leben so wertvoll machen, dass es als eudaimonisch gelten kann. Muss man aber nicht (wie Aristoteles) darauf hinweisen, dass nicht schon *Tugenden*, sondern erst deren Betätigung eine eudaimonische Lebenspraxis konstituiert? Wie kann dann aber die Tugend selbst als etwas um ihrer selbst willen Erstrebenswertes gelten, wenn sie doch erst durch ihre Betätigung ihren Zweck erfüllt? Deutet nicht auch Platons Rede von der Gerechtigkeit als etwas, das eine bestimmte *dynamis* hat und sich in bestimmter Weise auswirkt, darauf hin, dass die Gerechtigkeit selbst nicht ein Konstituens der Eudaimonie, sondern nur ein *kausaler* Faktor ist, der die Hervorbringung jener Tätigkeitsweisen ermöglicht, die das gute und glückliche Leben konstituieren?

2) Zu den erstrebenswerten Konsequenzen der Gerechtigkeit, die in der *Politeia* der unter Güte-1 fallenden *dynamis* der Gerechtigkeit zugerechnet werden, gehören auch die *Freuden*, welche eine gerechte und philosophische Seele erfährt.[33] Ist es hier nicht eindeutig, dass es sich um eine wirkursächliche Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und diesen Formen von Freude handelt? Wenn dies so ist, muss die mit Güte-1 gemeinte Form der Glückszuträglichkeit wirkursächliche Beziehungen einschließen. In diesem Fall ließe sich aber der Interpretationsvorschlag G-2, der Güte-1 auf einen finalen/intrinsischen und glückskonstitutiven, nicht aber instrumentellen Status eingrenzt, nicht mehr aufrecht halten.

Die Erörterung dieser Fragen wird dadurch erschwert, dass der Begriff *kausaler* Beziehungen philosophisch kontrovers und in verschiedenen Weisen ausdeutbar ist. Eine wichtige Information zum Verständnis der wünschenswerten „Folgen" im Sinne von Güte-2 ergibt sich daraus, dass Glaukon sie als zeitlich nachfolgend bezeichnet (εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, 357b7–8). Dies passt gut zu dem üblichen Vor-

33 Die zwei Beweise zum freudvollen Charakter des gerechten und philosophischen Lebens in *Politeia* IX, 580d–588a, gehören noch zu der Thematik der mit Güte-1 verbundenen Wirkungen der Gerechtigkeit in der Seele. Erst in Buch X wird (mit einem ausdrücklichen Rückverweis auf die in Buch II durch Glaukon und Adeimantos formulierte Aufgabenstellung; X, 612a8–c4) die Nützlichkeit des Gerechtseins im Sinne von Güte-2 behandelt (Lohn, den der Gerechte von anderen Menschen und von den Göttern erwarten kann). Alles, was davor über die Wirkungen des Gerechtseins gesagt worden ist, wird ausdrücklich der Thematik ihrer Güte-1 zugeordnet (612a8–b5).

verständnis wirkursächlicher Kausalität im modernen Kontext, welches die Vorstellung von einem zeitlichen Sukzessionsverhältnis von Ursache und Wirkung einschließt.

Ich werde zu zeigen versuchen, dass es bei den ‚Wirkungen', von denen im Zusammenhang mit Güte-1 die Rede ist, um Fundierungsbeziehungen anderer Art geht, wie sie zwischen Komponenten und funktionalen Teilen eines Ganzen bestehen, welche zwar untereinander in fundierenden Bedingungsverhältnissen stehen, aber prinzipiell nur zusammen vorliegen können und somit Teile oder Aspekte eines Ganzen sind, die sich nicht voneinander ablösen lassen, während bei den Wirkungen, um die es im Falle instrumenteller Güter geht, eine derartige wesensmäßige Koexistenz nicht gegeben ist.

Zu (1): Wenn man von Gerechtigkeit als einer Tugend spricht, liegt es natürlich nahe, an Aristoteles' Unterscheidung zwischen einerseits den Tugenden als *Habitus*, die zum Tugendhaft-Leben befähigen, und andererseits den tugendhaften *Handlungen*, die das Gut-Leben ausmachen, zu denken. Bei Aristoteles ist klar, dass das Ziel nicht im Erwerb der Haltungen, sondern nur in den ihnen angemessenen Tätigkeiten liegen kann. Solange eine guter Habitus nicht angemessen *betätigt* wird, ist auch noch nichts für die Eudaimonie gewonnen (vgl. *EN* I 9, 1098b30–99a7). Auch die sokratisch-platonische *technê*-Analogie (die vor allem in den frühen Dialogen bei der Beschreibung von Tugend als einer Form praktischen Wissens zum Tragen kommt) ist geeignet, eine ähnliche Schlussfolgerung nahezulegen: Die *technê* erfüllt ihre Funktion erst, wenn von ihr Gebrauch gemacht wird.

Doch diese Betrachtungsweise hilft uns nicht weiter, wenn wir die Güterlehre der *Politeia* verstehen wollen. Die seelischen Tugenden sind für Platon wesentlich Aspekte des inneren Lebens der Seele, die Handlungen, etwa das Gerechtsein gegenüber anderen, hingegen nur abgeleitete und sekundäre Manifestationen dieses inneren seelischen Lebens. Die Eudaimonie besteht für Platon primär in einer bestimmten Verfassung dieses inneren seelischen Lebens. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass für Platon Seele, ihrem Wesen nach, etwas sich selbst Bewegendes und stets in Bewegung Befindliches ist.[34] Seele ist wesentlich dynamisch und prozesshaft, und die Tugenden sind zusammengehörige Eigenschaften bzw. funktionale Aspekte dieses Be-

34 Dies ergibt sich aus der Wesensbestimmung der Seele in *Phaidros* 245c–e und der Beschreibung der Seele als einer Art von kinetischem Gebilde (mit „Seelenumläufen" analog zum Kosmos) im *Timaios*.

wegungszustandes, die ihn als einen gut geordneten und eudaimonischen konstituieren. Nicht im äußeren Verhalten, sondern in dieser inneren Konstitution der Seele gründet die Eudaimonie.

Die Funktion der seelischen Gerechtigkeit liegt dabei spezifisch in der Wahrung jenes Grundgesetzes der politischen wie der psychologischen Ordnung, nämlich dass ein jeder funktionale Teil eines Ganzen strikt nur seine natürliche Funktion erfüllen soll. Gerechtigkeit ist hier also nicht (wie bei Aristoteles) als ein Habitus verstanden, dessen *energeia* die gerechten Handlungen sind, vielmehr ist eine Seele gerecht, nur indem sie in ihrer fortdauernden inneren Bewegung eben diese Ordnungseigenschaft bewahrt.

Nun schreibt Platon aber der Gerechtigkeit eine spezifische *dynamis* zu, was unter anderem an den aristotelischen Vermögensbegriff denken lässt. Spricht dies nicht doch für eine Betrachtungsweise, gemäß der die Tugend nur erst eine Disposition zu eudaimonischer Tätigkeit und darum noch nicht im eigentlichen Sinne ein konstitutiver Bestandteil von Eudaimonie ist?

Zunächst einmal sollte man festhalten, dass der Begriff *dynamis* bei Platon noch keine präzis definierte technische Bedeutung hat. Eine Sache besitzt eine bestimmte *dynamis*, insofern ihr eine bestimmte Kraft, Wirkmächtigkeit oder charakteristische Leistung zukommt. Dank ihrer naturgemäßen *dynamis* kann sie sich in bestimmter Weise „auswirken".[35] Im Falle der Tugend Gerechtigkeit handelt es sich dabei um eine „Auswirkung" auf die Seele, welche darin besteht, dass diese sich in einer guten Verfassung befindet. Um nun diese Rede vom „Sich-Auswirken" richtig zu interpretieren, sei daran erinnert, dass die Wirkungen oder Konsequenzen der instrumentell guten Handlungen oder Erleidungen (Güte-2) von Glaukon als etwas von diesen Handlungen/Erleidungen selbst Getrenntes und zeitlich Nachfolgendes beschrieben werden. Wenn man ein Medikament einnimmt, so ist die Gesundung ein von dem Einnehmen des Medikamentes getrennter und ihm zeitlich nachfolgender Prozess. Wenn man sich nach außen hin gerecht verhält, um soziale Belohnungen dafür zu erhalten, so sind diese positiven Sanktionen ebenso ein von den rechtskonformen Handlungen getrennter und ihnen zeitlich nachfolgender Vorgang. All dies sind im eigentlichen Sinne *wirkursächliche* Zusammenhänge. Aber diese Form der zeitlichen Sukzession trifft gerade nicht auf die Art und Weise zu, in der sich die Gerechtigkeit auf die Verfassung der Seele „auswirkt". Die

35 Vgl. oben, Anm. 30.

seelische Verfassung ist gut und eudaimonisch, eben weil sie unter anderem durch seelische Gerechtigkeit (d. h. Funktionstreue aller konativen Teile) gekennzeichnet ist. Die *dynamis* der Gerechtigkeit besteht darin, dass sie als eine Ordnungseigenschaft, im Verbund mit den anderen Tugenden, *durch ihre Präsenz in der Seele* diese zu ordnen vermag. Genauer formuliert ist es die *aretê* im Ganzen, die, indem sie in der Seele als eine ihrer Natur gemäße intrinsisch wertvolle Ordnungsstruktur präsent ist, den seelischen Vollzügen einen eudaimonischen Charakter verleiht, während die Gerechtigkeit hierzu als ein konstitutiver Teilaspekt von *aretê* beiträgt. Dies ist in Platon Perspektive eine andere Form der Verursachung als die, welche zeitlich nachfolgende Wirkungen hervorbringt, ohne in diese einzugehen und notwendig mit ihnen zu koexistieren.

Wir haben somit geklärt, in welcher Weise die Rede von der *dynamis* der Gerechtigkeit und ihrem „Sich-Auswirken" auf die Seele mit dem Begriff ihrer konstitutiven Rolle verbunden werden kann. Nun ist die *aretê* als ein intrinsisch wertvolles Gut, das wir uns aneignen können und das den Kern unserer Eudaimonie ausmacht, nicht nur ein glückskonstitutives, sondern auch ein finales Gut. Kann dies aber auch für die Gerechtigkeit gelten, die doch nur ein Teilaspekt der *aretê* ist? Im Sinne von Platon wäre hierauf wohl zu antworten, dass in der affirmativen volitionalen Haltung gegenüber der Tugend auch die Gerechtigkeit mitgewollt wird, nicht als ein bloßes Mittel zum Zweck, sondern als ein Teil dessen, was es heißt, tugendhaft zu sein (also als ein Teilaspekt dieses Zweckes).

Zu (2): Wie verhält es sich aber mit den Freuden, welche auch zum Wirkkreis der *dynamis* der Gerechtigkeit (im Verbund mit den anderen Kardinaltugenden) gezählt werden? Sind sie nicht eindeutig wirkursächliche Folgen von *aretê*? Wenn ja, so ließe sich die eben skizzierte Abgrenzung der zu Güte-1 gehörenden Zuträglichkeit gegenüber wirkursächlichen Konsequenzen nicht durchhalten, denn die Argumente in Buch IX, die sich auf den freudvollen Charakter eines gerechten Lebens beziehen, gelten immer noch der Güte-1. Auf die Nützlichkeit der Gerechtigkeit im Sinne von Güte-2 wird der Dialog erst im Buch X wieder zurückkommen.[36]

Wichtig für unser Verständnis der Stoßrichtung dieser Argumente ist die Feststellung im letzten Satz des Abschnittes zum freudvollen Charakter des gerechten und philosophischen Lebens (588a7–10).

36 Vgl. oben Anm. 33.

Sokrates stellt dort sinngemäß fest, dass, wenn der vortreffliche und gerechte Mensch den Ungerechten um ein Vielfaches in Bezug auf Lust/Freude übertrumpft (ἡδονῇ νικᾷ), er ihn noch viel mehr hinsichtlich der Wohlgestaltetheit (εὐσχημοσύνη βίου), Schönheit und *aretê* des Lebens übertrumpfen muss. – Wie das Leben des Gerechten durch *aretê* gekennzeichnet ist, versteht sich von selbst, wenn man Platons Auffassung vom wesentlichen Zusammenhang der Teiltugenden berücksichtigt. Ebenso sind Wohlgeordnetheit und Schönheit Eigenschaften, die in Platons Perspektive in einem Wesenszusammenhang mit Gerechtigkeit und *aretê* stehen, da er die Ordnung und Proportioniertheit einer Sache, die deren *aretê* begründet, zugleich auch als eine Form von Schönheit und Wohlgestaltetheit betrachtet. Wie verhält sich dazu der freudvolle Charakter eines gerechten Lebens? Wie wir gesehen haben, konzipiert Platon die *aretê* der Seele nicht primär als eine Disposition, die in externen Verhaltensweisen aktualisiert wird, sondern als eine Qualität des dynamischen Bewegungszustandes, in dem sich die Seele befindet. Lust oder Freude (ἡδονή) ist eine Eigenschaft zuallererst jener inneren Tätigkeiten und Prozesse, nämlich der forschenden und kontemplativen Aktivität der Seele, aber auch ihrer praktischen, auf das Gute bezogenen Deliberation. Diese Aktivitäten können sich nur dadurch freudvoll vollziehen, dass sie ungestört in einer harmonisch geordneten Seele ablaufen. Wenn wir die Freuden nicht so konzipieren, dass sie von den Tätigkeiten/Prozessen getrennte Ereignisse sind, die nur kontingenterweise mit ihnen verbunden sind, können wir verstehen, warum Platon sie nicht zu den zeitlich nachgeordneten Folgen im Sinne von Güte-2 zählt. Wirkungen im Sinne von Güte-2 können ja, wenn sie erst einmal hervorgebracht sind, unabhängig von dem, was sie hervorgebracht hat, weiterbestehen. Und oft ist es so, dass sie auch noch durch andere Ursachen hervorgebracht werden können: Die wiederhergestellte Gesundheit besteht unabhängig von der medizinischen Behandlung, und Gesundheit ist auch nicht notwendigerweise eine Folge medizinischer Behandlung. Der Ruf des Gerechtseins muss nicht, kann aber durch gerechte Handlungen erworben sein und dann unabhängig von ihnen fortbestehen. Die durch die *aretê* ermöglichten hochkarätigen Freuden hingegen sind, wie vor allem der Passus 586e8–7a6 verdeutlicht, wesensmäßig an die konstitutiven Komponenten eben dieser *aretê* gebunden, nämlich insbesondere an die Herrschaft der Rationalität und an die innere seelische Gerechtigkeit bzw. Rechtlichkeit. Die Freuden einer solchen Lebensform sind somit eine

weitere notwendige Komponente eines Lebens, das durch die Präsenz dieser Tugenden bestimmt ist.

Man könnte einwenden, dass jemand sich ja auch über seine bloß *vermeintliche aretê* freuen kann und dass folglich solche Freuden auch unabhängig von tatsächlicher *aretê* bestehen können. Aber dieser Einwand würde verkennen, was der springende Punkt von Platons These ist. Diese bezieht sich nicht darauf, dass jemand sich *über* die eigene Tugendhaftigkeit freut, sondern behauptet, dass die *aretê*-gemäßen Vollzüge – wenn sie *echt* sind – die hochkarätigsten Freuden bereithalten. Für bloß vermeintliche *aretê* würde das nicht gelten. Platon stützt sich dabei auf ein recht fragwürdiges ontologisches Argument (585b-586b), dass wir hier nicht näher zu erörtern brauchen, da es uns jetzt nur darum geht, den Bedeutungsgehalt seiner These richtig zu verstehen.

Was ergibt sich aus alledem für den Sinn der Zuordnung von Gesundheit zu der Klasse der Güter, die sowohl Güte-1 als auch Güte-2 aufweisen? Zunächst einmal ist klar, dass Platon beim instrumentellen Nutzen der Gesundheit sicher nicht an Wirkungen des Gesund*scheinens* denkt. So wie das Sehen und Hören für den individuellen Erkenntnisfortschritt unerlässlich sind (vgl. *Ti.* 47a–e), ist auch Gesundheit, wie wir gesehen haben, von Nutzen für den Erwerb und die Bewahrung der Eudaimonie, da nur der Gesunde in seiner intellektuellen und charakterlichen Formung ungehindert voranschreiten kann.

Wie steht es hingegen mit der Rolle des Gesundseins als eines *finales* Gutes? Wenn Platon vom Sehen und Hören sagt, dass sie nicht nur instrumentell, sondern auch um ihrer selbst willen erstrebenswert sind, so denkt er vermutlich daran, dass es sich bei Sehen und Hören um naturgemäße Vollzüge handelt (naturgemäße ‚Füllungen' gemäß der Lusttheorie in *Politeia* IX, 583b ff.), die auch ohne jeden weiteren, darüber hinausgehenden Nutzen als erfreulich erlebt werden. Die Gesundheit hingegen ist hinsichtlich des Erlebens eher ein unauffälliger Zustand, der als lustvoll vor allem im Kontrast zu den mit Krankheit verbundenen Leiden wahrgenommen wird – eine Form des Lusterlebens, die in Buch IX als scheinhaft charakterisiert wird, da dieser Zustand in Wirklichkeit ein mittlerer zwischen Lust und Schmerz sei (583b–585a). Krankheit hingegen ist nicht nur instrumentell abträglich, insofern sie störend auf den Seelenhaushalt und die seelischen Tätigkeiten einwirkt, sondern auch an sich, als ein naturwidriger und mit Schmerzen verbundener Zustand des Körpers, schlecht und meidenswert. Wenn man hiervon ausgehend erklären will, was die Gesundheit als ein finales Gut qualifiziert, so könnte man darauf verweisen, dass sie

sich aufgrund ihrer Antithese zum schmerzhaften Zustand des Kranken als an sich erstrebenswert darstellt, oder auch darauf, dass sie als eine Form der Intaktheit eines Aspekts des eigenen Selbst, nämlich des Körpers, schlechthin wünschenswert ist. Ich werde auf diesen letzteren Gesichtspunkt in Abschnitt 2.3.3 zurückkommen.

Als finale Güter sind das Sehen oder das Gesundsein zugleich zumindest schwache konstitutive Güter, d. h. Güter, die die Eudaimonie einer durch Weisheit und *aretê* gekennzeichneten Seele noch zusätzlich steigern können. Von dieser schwachen konstitutiven Funktion müssen wir den instrumentellen Beitrag der Gesundheit (und ebenso den des Sehens und Hörens)[37] für das gute und eudaimonische Leben der Seele unterscheiden, der, wie wir gesehen haben, von ganz erheblicher Bedeutung ist.

2.3.2 Ist Glaukons Einteilung kompatibel mit der Neutralitätsthese?

Betrachten wir nun, ob dieses Ergebnis kompatibel mit dem Gebrauchsargument und seiner Neutralitätsthese hinsichtlich der konventionellen Güter ist. In Glaukons Einteilung fungiert Gesundheit als ein Beispiel für die Güter, die sowohl final und konstitutiv als auch instrumentell gut sind. Im Gebrauchsargument fungiert Gesundheit hingegen als ein Beispiel für jene bloß putativen ‚Güter', die für sich genommen weder gut noch schlecht sind, da sie sich je nach dem Kompetenzgrad des ‚Benutzers' sowohl gut als auch schlecht auswirken können.

Es sind verschiedene Möglichkeiten denkbar, wie sich dieser Widerspruch auflösen ließe:

(a) Vielleicht wählt Glaukon seine Beispiele entsprechend dem ethischen *common sense*, ohne dass damit die sokratisch-platonische Position wiedergegeben würde.
(b) Oder angenommen, es besteht ein genuiner Widerspruch zwischen dem Gebrauchsargument und der in der *Politeia* vertretenen Sichtweise, lässt er sich durch eine entwicklungstheoretische These erklären? – Das Gebrauchsargument findet sich in den Dialogen *Euthydemos* und *Menon*, von denen der *Menon* sicher, der *Euthydemos* mit sehr großer Wahrscheinlichkeit früher als die *Politeia,* und zeitnah zum *Menon*, veröffentlicht wurde. Insbesondere der *Euthydemos* wird zumeist der sokratischen Werkphase Platons zuge-

37 Vgl. zu deren Bedeutung *Ti.* 37a–e.

ordnet. Es könnte sich darum um eine Veränderung der philosophischen Position Platons im Übergang zur mittleren Werkphase handeln.

(c) Oder hat Platon gar nicht die Absicht, sich auf die Neutralitätsthese in dieser Form systematisch festzulegen, und gebraucht dieses Argument nur zu dialektisch-elenktischen Zwecken und/oder als Vorbereitung für eine genauere Exploration? – Im *Euthydemos* endet der Argumentationsgang in einer Aporie, während das Argument im *Menon* Teil einer dilemmatischen Argumentation ist, in der zuerst eine bestimmte These („*aretê* ist Wissen") anscheinend bewiesen wird, und zwar mit Hilfe des Gebrauchsargumentes, dann aber wiederum durch ein anderes Argument scheinbar entkräftet wird. Angesichts der Kontexte, in denen dieses Argument steht, können systematische Schlussfolgerungen aus ihm nur mit großer Vorsicht gezogen werden.

(d) Schließlich ist es auch noch denkbar, dass sich durch eine Interpretation zeigen lässt, dass die Neutralitätsthese nur *scheinbar* in Widerspruch zu Glaukons Einteilung und seiner Klassifizierung der Gesundheit steht.

Lösung (a) erscheint mir als eine *ultima ratio*, die sich nur rechtfertigen ließe, wenn es keinen anderen Lösungsweg für das Problem gibt. Sokrates hat an Glaukons Einteilung und den Beispielen nichts auszusetzen, und es handelt sich bei Glaukon und Adeimantos um Gesprächspartner, die mit dem grundsätzlichen ethischen Anliegen des sokratisch-platonischen Philosophierens übereinstimmen. Der Abschnitt steht zudem an äußerst exponierter Stelle der *Politeia* und ist für die Gesamtarchitektonik dieses Werkes von großer Bedeutung. Darum würde man nicht erwarten, dass Platon hier nur aus Nachlässigkeit irreführende Formulierungen und Beispiele gebraucht. Dementsprechend habe ich in 2.1 Glaukons Einteilung und die Stoßrichtung seiner Argumentation als Ausdruck einer platonischen Sichtweise interpretiert.

Lösungsvorschlag (b) ist ebenfalls mit großer Vorsicht zu genießen. Wie in der Forschung verschiedentlich bemerkt worden ist, enthält der *Euthydemos* klare Anspielungen auf bestimmte Thesen der *Politeia* zum Verhältnis von Dialektik und Mathematik (*Euthd.* 290bc). Diese Anspielungen zeigen, dass der Autor des *Euthydemos* bereits philosophische Perspektiven vertritt, die wesentlich für die spezifisch platonische Konzeption der Dialektik als Wissenschaft sind, aber erst in seiner reifen mittleren Werkphase, in die die Abfassung der *Politeia* fällt, in einem

Dialog voll expliziert werden. Manche Interpreten hat dies zu Überlegungen veranlasst, ob der *Euthydemos* nicht vielleicht sogar *nach* der *Politeia* verfasst worden ist. Der konservativere Ansatz würde den *Euthydemos*, zusammen mit dem *Lysis*, *Hippias maior* und *Menon* (der ja eine kürzere Version der Gebrauchsargumentes enthält) einer Übergangsphase zuordnen, die zeitlich vor dem *Symposion* und dem *Phaidon* liegt und eine Reihe von vorgreifenden Anspielungen auf Theoreme des mittleren Werkes enthält.[38]

Angesichts der Bezüge zwischen dem *Euthydemos* und der *Politeia* empfiehlt es sich, eher nach einer Lösung im Sinne von (c) oder (d) zu suchen, statt einen Wechsel hinsichtlich der doktrinalen Position zu postulieren. Und zwar werde ich hier Überlegungen im Sinne von (c) und (d) miteinander kombinieren, indem ich erstens den dialektisch-problematischen Charakter des Gebrauchsargumentes herausstelle und dann zeige, dass das, was man unter Berücksichtigung des aporetischen Charakters als den systematischen Ertrag dieses Argumentes betrachten kann, mit Glaukons Einteilung kompatibel ist.

Der Grundgedanke des Gebrauchsargumentes formuliert die Einsicht, dass die putativen Güter sich auch schädlich auswirken können, wenn man von ihnen falschen Gebrauch macht. Dies bedarf keiner weiteren Erläuterung bei einem Gut wie Geldbesitz oder Reichtum. Im Fall der Gesundheit, wo dies vielleicht weniger offensichtlich ist, kann man auf die gesteigerten Möglichkeiten des Gesunden im Vergleich zum Kranken hinweisen. Jemand, der gesund ist, kann seine Pläne viel eher ausführen als der Kranke. Wenn nun aber die Pläne schlecht sind, ist Gesundheit ein kausaler Faktor, der zur Ausführung dieser Pläne

38 Die entwicklungstheoretische Auflösung des Problems sieht sich überdies mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass Platon in einem Text der *Nomoi* die Neutralitätsthese wieder aufgreift, und zwar in *Nomoi* II, 661a–e, wo Platon, anknüpfend an die in Buch I eingeführte Unterscheidung von göttlichen und menschlichen Gütern, zu plausibilisieren sucht, dass allein die sogenannten göttlichen Güter – Weisheit und die Tugenden – uneingeschränkt gut und nützlich sind, während die Wirkung der anderen Güter zweischneidig sei, da sie in Verbindung mit Weisheit und Tugend nützen, in Verbindung mit Torheit und schlechtem Charakter aber schaden. Dies ist auch der wesentliche Punkt des sokratischen Gebrauchsargumentes. In anderen Dialogen, etwa dem *Gorgias* und der *Politeia*, findet sich der verwandte Gedanke, dass das Leben eines schlechten Menschen noch schlechter wird, wenn er sich, indem er Tyrann wird, die äußeren Instrumente verschafft, um seine schlechten Anlagen voll ausleben zu können (z.B. *Grg.* 470d–471c mit 525c–526b, *R.* 578b–580c, 615de).

beiträgt, die besser nicht ausgeführt worden wären, weil ihre Verwirklichung dazu beiträgt, dieses Leben noch schlechter werden zu lassen (etwa indem der Betreffende sich in eine sittlich immer verwerflichere Lebenspraxis hineinsteigert – man denke an das von Platon oft gebrachte Beispiel des Tyrannen). In dieser Weise wirkt sich Gesundheit hier also schädlich aus, während Krankheit (relativ gesehen) bessere Konsequenzen für den Betreffenden selbst gehabt hätte.

Diese Betrachtungsweise ist fest im Werk Platons und seiner Nachfolger verankert. Es gibt jedoch zwei unterschiedliche Arten von Schlussfolgerung, die aus ihr gezogen werden können. Die eine ist die These (die so explizit von Aristoteles vertreten wird), dass Güter wie Gesundheit und Reichtum (mit Maß) schlechthin betrachtet Güter sind (ἁπλῶς ἀγαθά), jedoch im Einzelfall auch Übel sein können, nämlich eben dann, wenn der Betreffende davon keinen rechten Gebrauch zu machen versteht. Gesundheit wäre dann also zwar ein Gut schlechthin, aber nicht notwendigerweise auch ein Gut für einen bestimmten einzelnen Menschen (ἀγαθόν τινι).[39] Die Neutralitätsthese hingegen scheint eine radikalere Schlussfolgerung zu behaupten, da sie Faktoren wie Gesundheit oder Reichtum (mit Maß) den Status von Gütern schlechterdings abspricht, und das obwohl in dem Argument selbst konzediert worden ist, dass der Wissende von ihnen nützlichen Gebrauch machen kann.

Nun führt ja das Gebrauchsargument, so wie es im *Euthydemos* präsentiert wird, in eine Aporie, deren sachliches Fundament wir analysieren müssen, um die systematische Bedeutung dieses Argumentes für Platon besser einschätzen zu können.

Mit der Neutralitätsthese geht die These einher, dass es *ein* genuines Gut gibt, das nie schaden und immer nur nützen wird, nämlich das Wissen, wobei Wissen hier ein praktisches Wissen meint, das den rechten, eudaimonietauglichen Gebrauch der anderen, bloß putativen Güter ermöglicht. Dieses Ergebnis muss aber nicht mehr beinhalten als die Feststellung, dass dieses Wissen unbedingt und unfehlbar nützlich ist – was mit einer Auffassung dieses Wissens als eines bloß instrumentellen Gutes vereinbar wäre.

39 Diese Klasse der Güter schlechthin umfasst hier *nota bene* auch die instrumentellen Güter, wobei sich der Maßstab dafür, ob etwas schlechthin ein Gut ist, daraus ergibt, ob es für den sittlich und intellektuell gut verfassten Menschen gut bzw. zuträglich wäre. Zu dieser aristotelischen Terminologie vgl. Szaif 2004, 71 f.

In dem Argument wird des Weiteren auch herausgestellt, dass ein Gut nicht schon dadurch, dass man es besitzt, sondern erst dadurch, dass man von ihm auf richtige Weise Gebrauch macht, zum eudaimonischen Leben beitragen kann. Dies gilt offensichtlich auch für das Gebrauchswissen selbst: Nur wenn man von ihm Gebrauch macht, ist es von Nutzen. Außerdem muss gelten, dass man von diesem Wissen selbst keinen falschen Gebrauch machen kann. Es gibt hier anscheinend keinen Spielraum mehr für falschen Gebrauch, und eben darum ist dieses leitende Wissen das einzige genuine und unbedingte Gut, welches sich nie schädlich auswirken kann. – All dies ist, wohlgemerkt, damit vereinbar, dass es als ein instrumentelles Gut betrachtet wird, dessen Gebrauch auf die Eudaimonie zielt.

Worin besteht nun aber die Eudaimonie? Was konstituiert sie? Das Wissen selbst kann, wenn man dem Gebrauchsargument folgt, nicht konstitutiv sein, allenfalls sein Gebrauch. Nun ist der Gebrauch dieses Wissens nichts anderes als das rechte, wissende Gebrauchen der anderen, bloß putativen Güter. Ein an diesem Punkt naheliegender interpretatorischer Vorschlag lautet darum, dass die Eudaimonie im rechten Gebrauchen, der ὀρθὴ χρῆσις, der Umstände und putativen Güter besteht.[40] Dies wäre wiederum eine stoisierende Interpretation. Nun gehört ja aber zum Gebrauchen ein Zweck, ein ‚*um zu* …'. Aufgrund dieses wesensmäßigen Zielbezuges mutet es paradox an, wenn das Gebrauchen, oder rechte Gebrauchen, zum Selbstzweck würde. Wie könnten noch Kriterien für die Richtigkeit des Gebrauchens angegeben werden, wenn es kein Ziel mehr außerhalb des Gebrauchens selbst gibt, von dem her sich Kriterien von Erfolg oder Misserfolg und damit auch eine Grundlage für die Unterscheidung von Richtigkeit und Unrichtigkeit des Gebrauchens entwickeln ließen?[41] Nun wird ja in dem Text

40 Vgl. Annas 1999, 31–51; Brown (manuscript).

41 Irwin 1995 (89 f. *et passim*) gibt eine zutreffende Beschreibung des Zusammenhanges zwischen dem Problem der Kriterien für Erfolg und Richtigkeit des Gebrauchens und der Notwendigkeit, ein zielhaftes Gut zu spezifizieren, das nicht einfach mit dem Begriff der Tugend oder Weisheit identisch ist. Seiner darüber hinausgehenden These, dass der Sokrates der frühen platonischen Dialoge (denen er den *Euthd.* zurechnet) eine hedonistische Ethik vertreten habe, schließen wir uns allerdings nicht an. Kriterium des rechten Gebrauchens der äußeren Güter ist bei Platon die Wahrung der inneren vernunftgesteuerten seelischen Ordnung. Dies ist die Position der *Politeia* (443e, 444c–e, 588b–590b), die *in nuce* auch schon im *Gorgias* und im *Kriton* (47e) antizipiert wird. Die hedonistische Argumentation im Schlussteil des *Protagoras* hat einen elenktischen Charakter und lässt Sokrates von einer hedonistischen Prämisse aus

das Ziel des Gebrauchens sehr wohl benannt, nämlich als die Eudaimonie, entsprechend der eudaimonistischen Grundhypothese, die auch in anderen Texten Platons als evident akzeptiert wird. Aber wir wissen ja noch nicht, worin die Eudaimonie besteht. Wenn wir dem abzuhelfen suchen, indem wir sagen, dass der *rechte Gebrauch* der Umstände und putativen Güter die Eudaimonie konstituiere, so sind wir auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen, da das rechte Gebrauchen wieder zum Selbstzweck wird, ohne das klar ist, worin dann noch der Maßstab für die Richtigkeit des Gebrauchens bestehen könnte. (Die Stoiker stehen vor demselben Problem und bieten eine ingeniöse Lösung an, die sich aber noch nicht in den platonischen Dialogen findet und auch nicht in sie hineingelesen werden sollte.)

Platon scheint sich dieser Schwierigkeit bewusst gewesen zu sein, denn er präsentiert dieses Argument mit einem aporetischen Ausgang, durch den gerade auf die Tatsache aufmerksam gemacht wird, dass wir nicht in der Lage sind, das *Objekt* dieses praktischen Wissens (also dasjenige Gut, auf dessen Erlangung es sich versteht) zu spezifizieren (*Euthd.* 292de). Er greift diese Aporie in der *Politeia* wieder auf und deutet dort an, wie sie aufzulösen ist, nämlich indem die Ideen/Formen und die Idee des Guten im Besonderen, als Gegenstandsbereich dieses Wissens spezifiziert werden (*R.* 505bc).[42] Dieses Wissen, bzw. die mit ihm korrelierende Erkenntnistätigkeit, ist dann in der Tat ein finales und konstitutives Gut, welches zugleich auch die Maßstäbe für den rechten Gebrauch der ambivalenten instrumentellen Güter liefert, die der Betrachtung und praktischen Verwirklichung des intrinsisch Guten (in der eigenen Seele, der Polis, etc.) dienstbar gemacht werden müssen.

Es scheint mir ganz wesentlich für das rechte Verständnis der Funktion des Gebrauchsarguments bei Platon zu sein, dass es als ein Argument mit aporetischem Ausgang präsentiert wird. Es soll auf Lösungen vorbereiten, die hier noch nicht eingeführt werden. Es enthält noch keine eindeutige Stellungnahme zur Frage eudaimonie-*konstitutiven* Wertes und geht im Grunde noch nicht über die Thematik instrumentellen Wertes hinaus. Mindestens behält jedoch das Ergebnis Gültigkeit, dass instrumentelle Güter nur durch rechten Gebrauch zur Eudaimonie beitragen können und dass dies den Besitz praktischer Weisheit voraussetzt.

---

argumentieren, die er sich selbst nicht zueigen macht (vgl. Zeyl 1980, Kahn 1996, 234–243).

42 So u. a. Kahn 1996, 207–209, 325.

Wenn man das Gebrauchsargument in diesem Sinne versteht, nämlich als ein über sich hinausweisendes aporetisches Argument, dessen positiver Ertrag sich nur auf das Feld instrumentellen Wertes erstreckt, so verliert der scheinbare Widerspruch zur Klassifizierung der Gesundheit in Glaukons Einteilung seine Spitze. Die im Gebrauchsargument enthaltenen Einsichten sind kompatibel mit Glaukons Klassifizierung der Gesundheit als eines *auch* finalen Gutes, weil mit dem Gebrauchsargument noch nichts über konstitutive Güter ausgesagt und auf die Notwendigkeit der Spezifizierung konstitutiver Güter lediglich hingedeutet wird.

Es sei noch erwähnt, dass sich eine dem Gebrauchsargument analoge These auch für die schwachen konstitutiven Güter entwickeln ließe, indem man dahingehend argumentiert, dass alle anderen finalen und konstitutiven Güter, die *nicht* mit Weisheit oder einer der mit Weisheit verknüpften Tugenden identisch sind, einen glückssteigernden konstitutiven Beitrag nur in Verbindung mit Weisheit und Tugend leisten können, und dass sie im Falle einer schlecht verfassten Seele nicht nur instrumentell abträglich, sondern auch keine glückssteigernde konstitutive Wirkung haben. Dies würde auf die These hinauslaufen, dass alle *schwachen* konstitutiven Güter zugleich *abhängige* Güter sind (vgl. oben 1.2). Das Gebrauchsargument sollte allerdings dafür nicht in Anspruch genommen werden, da es auf die Thematik konstitutiver Güter nicht direkt eingeht.[43]

2.3.3 Gesundheit als ein sekundärer Aspekt des Gut-Verfasstseins

Als Zwischenergebnis können wir also festhalten, dass der systematische Ertrag des Gebrauchsargumentes nicht im Widerspruch zu Glaukons Einordnung der Gesundheit stehen muss. In Abschnitt 2.1 habe ich jedoch auf Textstellen in der *Politeia*, dem *Timaios* und den *Nomoi* hingewiesen, die eindeutig zeigen, dass das Kriterium dafür, in welcher Weise und in welchem Maße man sich um die eigene Gesundheit kümmern soll, in ihrem instrumentellen Wert für die Entwicklung und Bewahrung einer exzellenten seelischen Verfassung liegt. Impliziert dies nicht, dass für den vernünftig Handelnden die Gesundheit kein Selbstzweck, kein finales Gut sein kann?

43 Anders Bobonich 2002, 127–215, der (wie schon Vlastos 1991, 200–232, aber mit einem anderen Argumentationsansatz) das Gebrauchsargument als ein Argument für die generelle *Abhängigkeit* aller Güter außerhalb des Bereichs der seelischen *aretê* (bzw. der intellektuellen *aretê* im besonderen) liest.

Dies folgt keineswegs, denn die These, dass dieser instrumentelle Wert ausschlaggebend für das Bemühen um Gesundheit ist, lässt sich unter bestimmten Voraussetzungen mit der Auffassung vereinbaren, dass Gesundheit gleichwohl auch ein finales Gut ist. Und zwar muss man voraussetzen, dass in der praktischen Bewertung der *glückskonstitutive* Wert der Gesundheit *nachrangig* gegenüber ihrem *instrumentellen* Wert ist, da letzterer auf ein anderes konstitutives Gut von sehr viel größerem Gewicht – die seelische *aretê* – bezogen ist.

Dies sei an einem Beispiel erläutert: Nehmen wir an, körperliche Exzellenz, einschließlich Kraft und Schönheit, sei ein schwaches konstitutives Gut, das an sich eine gewisse glückssteigernde Wirkung haben kann, aber nicht *allein* das Glück zu konstituieren vermag, weshalb es gegenüber der glücksstiftenden Tugend und Weisheit nachrangig ist. Nehmen wir weiter an, dass körperliche Exzellenz die Entwicklung von Tugend und praktischer Einsicht behindert, indem sie bestimmte Charakterfehler befördert. In diesem Fall bestünde ein Konflikt zwischen dem *starken negativen instrumentellen* Wert uneingeschränkter körperlicher Exzellenz und ihrem *schwachen positiven konstitutiven* Wert. Der starke negative instrumentelle Wert müsste in diesem Fall ausschlaggebend sein: Um der Bewahrung des vorrangigen konstitutiven Beitrages der Tugend willen müsste man eine zu hochgradige körperliche Exzellenz meiden. – Ich erinnere daran, dass Platon in *Nomoi* V genau diese These für die Bürger von Magnesia vertritt (728de). Für den Menschen, der eigentliche Tugend und Weisheit besitzt, besteht zwar kein solcher Konflikt. Er wird durch körperliche Vorzüge nicht eitel und dreist werden. Aber *wenn* dieser Konflikt für ihn bestünde, müsste auch er auf uneingeschränkte körperliche Exzellenz verzichten.

Platons Position, dass allein die Wirkung auf die Seele das ausschlaggebende Kriterium für die Art und den Grad der Bemühung um Gesundheit ist, steht also in keinem Widerspruch zu der These, dass Gesundheit gleichwohl auch ein schwaches finales und konstitutives Gut ist. Aber damit ist nur erst die Konsistenz einer solchen Auffassung gesichert. Können wir auch *belegen*, dass Platon diese gütertheoretische Einordnung der Gesundheit vertreten hat? Nun, zum einen spricht natürlich Glaukons Klassifizierung der Gesundheit in *Politeia* II dafür, aber wir würden gerne mehr als nur diesen einen Beleg haben. Wenn sich keine anderen, wirklich eindeutigen Belege finden, so sollten wir wenigstens überprüfen, ob es für die Auffassung der Gesundheit als eines nachrangigen konstitutiven Gutes irgendein Fundament in Platons

Auffassung zum Leib-Seele-Verhältnis gibt.[44] Falls nicht, würde dies die Zweifel an der systematischen Relevanz von Glaukons Zuordnungen erheblich steigern.

Wenn unser Selbst schlicht mit der Seele identisch ist und der Körper in dieser Perspektive nur als, bestenfalls, ein Werkzeug, schlimmstenfalls ein permanenter Störfaktor für die Seele in den Blick kommt, dann können der Körper und seine gute oder schlechte Verfassung nur einen positiven oder negativen instrumentellen Wert haben. Nun gibt es zugegebenermaßen eine Reihe von Texten bei Platon, die genau dieses Bild nahelegen. Es sei hier nur an das negative Bild vom Körper erinnert, wie es im *Phaidon* entwickelt wird. Die Angelegenheit ist aber doch komplexer, und man sollte die Perspektive auf das Leib-Seele-Verhältnis, die durch die spezielle Thematik des *Phaidon* bestimmt ist, nicht ungeprüft verallgemeinern. Die *Politeia* etwa und der *Timaios* entwickeln ein sehr viel differenzierteres Bild.

Ich verweise hier noch einmal auf die in 2.1 angeführten Texte aus der *Politeia* und dem *Timaios*, in denen Platon die Bedeutung einer harmonischen Entwicklung von Körper und Seele betont. Das Leib-Seele-Verhältnis ist zwar auch gemäß der Psychologie der *Politeia* ein potentiell antagonistisches und kann nur durch die rechte Form der Über- und Unterordnung ‚befriedet' werden. Aber dies muss nicht bedeuten, dass der Körper dem menschlichen Selbst äußerlich ist. Das Schema von Antagonismus und befriedender Über- und Unterordnung

44 Ich übergehe hier einen Textabschnitt im *Gorgias* (467e–468a), der eine Einteilung enthält, mit der zwischen (1) dem, was gut ist, (2) dem, was schlecht ist, und (3) dem, was an sich weder gut noch schlecht ist, aber bisweilen am Guten, bisweilen am Schlechten teilhat, unterschieden wird, wobei als Beispiele für das Gute Weisheit, Gesundheit und Reichtum genannt werden. Mit dieser Einteilung verbindet Sokrates die These, dass wir Aktivitäten, die zur neutralen Klasse (3) gehören, immer nur um eines Zieles willen, das zur Klasse der Güter (1) gehört, wählen. Der Zweck, dem diese Einteilung dienen soll, ist klar: Es geht um die Zweck-Mittel-Relation und darum, dass wir ein Mittel zu einem Zweck nie um seiner selbst willen, sondern um jenes Gutes willen, das der Zweck unserer Handlung ist, wollen. Das Ziel ist das Gewollte. Ansonsten lässt diese Einteilung aber fast alle Fragen offen. Insbesondere bleibt auch unklar, ob die Klasse der Güter nur finale Güter umfassen soll, oder alles, was *von seiner Natur her* etwas Taugliches und Gutes ist (wofür die Tatsache sprechen würde, dass es sich bei den Beispielen um drei *aretê*-Begriffe handelt: Weisheit als *aretê* der Seele, Gesundheit als *aretê* des Leibes, Reichtum als *aretê* des Besitzes). Des Weiteren ist auch nicht klar, ob Sokrates mit diesen Beispielen einfach das aufnimmt, was Menschen faktisch als endzielhafte Güter betrachten (also etwa Reichtum), oder ob er selbst diese Zuordnungen billigt.

findet sich ja auch im Verhältnis der seelischen Funktionen untereinander, und zwar insbesondere im Verhältnis der Rationalität zum begehrenden Seelenteil. Dabei fungiert der rationale Seelenteil als der Kern des Selbst, und der begehrende Seelenteil ist ihm äußerlich und tendenziell entfremdet. Die in Weisheit und Charaktertugenden gründende harmonische, in sich „freundschaftliche" Seelenordnung verhindert nun aber gerade, dass es zu offenem Konflikt und Entfremdung zwischen den Seelenteilen kommt. Für einen solchen Menschen stehen die körperlich induzierten Bedürfnisse und Begierden nicht mehr in einem antagonistischen Konflikt zu dem, was er *selbst* eigentlich ist und sein will. Sein Selbst wird ihm zu einer komplexen Einheit aus diesen verschiedenen Faktoren unter der Führung der Vernunft.[45] Da sich in den Regungen des begehrenden Seelenteils die Bedürfnisse des Körpers artikulieren, liegt es nahe, auch den Körper, der sich, entsprechend den pädagogischen Vorstellungen in der *Politeia*, dem *Timaios* und den *Nomoi*, in harmonischer Balance mit der Seele entwickelt hat, als einen nachrangigen Teil dieser komplexen, nicht-entfremdeten Einheit des Selbst zu betrachten. Und wenn es so ist, dass der Körper nicht nur ein Instrument der Seele ist, sondern in gewisser Weise auch ein sekundärer Aspekt dessen, was wir selbst je eigentlich sind, so kann auch sein spezifisches Wohlsein, die Gesundheit, als ein sekundärer Aspekt des wohlverfassten Selbst und damit zumindest als ein *schwaches* finales und konstitutives Gut eines Menschen betrachtet werden.[46]

45 Vgl. etwa den *locus classicus* für die These einer in Tugend und Weisheit gründenden harmonischen und freundschaftlichen Ordnung der seelischen Faktoren, *R.* 443c–e.

46 Ist Gesundheit angesichts ihrer Bedeutung für ein wohlgeordnetes seelisches Leben nicht vielleicht sogar selbst ein essentieller Aspekt der seelischen *aretê?* In diesem Fall wäre sie (analog zu den Einzeltugenden) als ein wesentlicher Teilaspekt des starken konstitutiven Gutes selbst ein starkes konstitutives Gut. – In gewissem Sinne trifft es ja zu, dass die seelische Ordnung in Platons Augen auch von der physiologischen Verfassung abhängt. Er scheint sich auch der Möglichkeit bewusst zu sein, dass Weisheit und Tugend durch Krankheit zerstört werden können. Andererseits würde es aber dem Charakter der substanzialistischen Seelenkonzeption Platons widersprechen, wenn man die Gesundheit, die ein Ordnungszustand unseres Körpers ist, als eine Komponente derjenigen *aretê* betrachtete, die den Kern unseres Selbst ordnet und in dieser Weise auch den Kern unserer Eudaimonie konstituiert. Dieser Kern ist die Seele, und insbesondere unser rationales Selbst. Zur *aretê* der Seele verhält sich die Gesundheit als ein externer kausaler Faktor.

Diese Thesen zu Gesundheit als einem schwachen finalen und konstitutiven Gut können aufgrund der mangelnden Eindeutigkeit der platonischen Ausführungen letztlich nur tentativ sein. Halten wir fest, dass Zustände, Sachverhalte etc. nicht einfach dadurch, dass sie intrinsischen Wert besitzen, schon als finale Güter für einen rationalen Menschen ausgewiesen sind. Es muss zu der intrinsischen Werthaftigkeit auch noch ein spezifischer Bezug zu dem, was die Person als sie selbst ist, hinzukommen. Wenn unsere tentative Interpretation zum praktischen Stellenwert des Körpers richtig ist, so wäre auch die Gesundheit gemäß Platon ein intrinsisch werthafter, naturgemäßer Ordnungszustand, der einem (obzwar nachgeordneten) Aspekt des menschlichen Selbst inhäriert. Gesundheit wäre darum ein sekundäres finales Gut jenes Menschen, der in Nachahmung des ursprünglichen Guten – der Idee des Guten – in seinem Selbst und seiner Lebenspraxis durch Maß, Ordnung und Proportion Gutsein zu verwirklichen trachtet.

III. Aristotle

Körper und Geist bei Aristoteles – zum Problem des Funktionalismus

Günther Patzig

Der Ausdruck ‚*psychê*', dessen sich Platon und Aristoteles wie selbstverständlich bedienen, weist in leicht nachvollziehbarer Weise auf ursprüngliche Vorstellungen hin, denen er bei den Griechen, wie in paralleler Weise auch bei anderen Völkern, entspringt: ‚*psychê*' kommt von ‚*psychein*', was ‚hauchen' bzw. ‚atmen' bedeutet. Die Seele wird hier offenbar als das begriffen, wodurch sich der Lebendige besonders auffällig vom Toten unterscheidet. Der Tote hat sein Leben ‚ausgehaucht', wie wir ja auch heute noch sagen: Er atmet nicht mehr. Die ‚*psychê*' ist das Lebensprinzip, das den Körper im Tod verlässt. Es ist dasjenige, um das vermindert der lebende Mensch zum Leichnam wird. Diese Vorstellung verbindet sich bei den Griechen, wie auch bei anderen Völkern, mit jener anderen Ansicht, die auch durch das Phänomen des Traums angeregt wird: Während der Mensch schläft, ruhig, wie tot daliegt, erlebt ein schattenhafter Doppelgänger, das Traum-Ich, eine Reihe von zum Teil erstaunlichen Dingen. Während wir heute, als aufgeklärte Realisten, die Sache so auffassen, dass wir, die realen Personen, im Schlaf eben bloß träumen, z. B. mit einem alten Freund zusammenzutreffen, legen sich die Menschen der Frühzeit dieses Phänomen anders zurecht, nämlich so, dass unser Traum-Ich *tatsächlich* den Freund aufsucht und etwa mit ihm spricht. So wie nun das Traum-Ich den Menschen während seines Schlafs vorübergehend zu seinen Abenteuern verlässt, so verlässt es ihn endgültig im Tod; der Mythos malt aus, was danach mit ihm geschieht.

Bei Homer können wir deutlich sehen, dass dieses Schatten-Ich, die ‚*psychê*', das Phantom, beim Tod des Helden, „sein Schicksal beklagend" (z. B. *Ilias* XVI 857) in die Unterwelt abscheidet, während „der Held selbst" (in diesem Falle Patroklos), das heißt also sein Körper, verbrannt wird. So heißt es ja auch gleich in den ersten Versen der *Ilias* im Anfang des ersten Buches, der Zorn des Achill habe „viele kräftige Seelen von Helden in die Unterwelt geschleudert, *sie selbst* aber zur Beute von

Hunden und Vögeln gemacht". Wiederum ist also ‚der Mensch selbst' sein Körper.[1]

Dies Verhältnis hat sich nun zwischen Homer bis zu Platon umgekehrt, jedenfalls für wichtige Teile der griechischen Bevölkerung. Als Beleg wird man bei dem Mangel an schriftlichen Zeugnissen vor allem die Lehren von der Seelenwanderung anführen, die uns z. B. für *Pythagoras* und seine Anhänger in Unteritalien sicher bezeugt sind. Die Lehre von der Seelenwanderung wird aber auch sonst verbreitet gewesen sein, ohne dass wir deshalb schon etwa indische Einflüsse voraussetzen müssten. Solche archetypischen Vorstellungen können in verschiedenen Kulturen auch unabhängig voneinander entstehen. Nach dieser Auffassung ist der eigentliche Mensch die Seele, das Personenzentrum, während der Körper, den sie verlassen kann, um in einen anderen Körper überzuwechseln, nur ihre zeitweilige irdische Hülle ist. Es war nun vor allem Platon, der diesen Leib-Seele-Dualismus, unter entschiedener Abwertung des Körpers, paradigmatisch und mit rationalen Argumenten entwickelt hat. Besonders das Christentum hat dann im Verlauf der historischen Entwicklung als Resonanzboden solcher Vorstellungen gewirkt. Bei Platon ist die Identifizierung des eigentlichen Menschen mit seiner Seele in den systematischen Zusammenhang seiner Ideenlehre eingebettet, die wir hier fast ganz beiseite lassen müssen. Jedoch ist es für unsere Erörterungen förderlich, dass Platon sich verpflichtet fühlte, Argumente für seine Auffassung vorzulegen. Ein klares Indiz für den Vorrang der Seele vor dem Körper ist für Platon, dass der Körper vergänglich, die Seele aber unsterblich ist. Dies sollen die je nach Zählung drei oder vier Unsterblichkeitsbeweise stützen, die Platon im Dialog *Phaidon* seinem Sokrates bei dessen Gesprächen mit seinen Freunden am Tag seiner Exekution im Gefängnis in den Mund legt. Diese Argumente sind aufschlussreich, weil sie zeigen, dass die Seele für Platon ursprünglich und bruchlos Lebensprinzip ist und zugleich als ‚Erkenntnissubjekt' in Anspruch genommen wird. Von den Beweisen zielen der erste und der vierte auf die Seele als Lebensprinzip, die beiden anderen Beweise auf die Seele als Subjekt eines rationalen

1 Diese Auffassung von αὐτοί (‚sie selbst') ist freilich nicht mehr unumstritten. Das *Lexikon des frühgriechischen Epos* betont in Band I (1978), Sp. 1652 in dem Artikel von C. Sperlich und E. M. Voigt unter Angabe wichtiger Belegstellen, dass αὐτοί an dieser Stelle nicht „sie selbst", sondern nur „das, was von ihnen nach Fortgang der Seele noch übrig war" bedeutet. Ich überlasse die Lösung dieser Schwierigkeit gern den Homer-Spezialisten.

Wissens. Ich möchte nur kurz jeweils auf die Beweisidee und auf die nächstliegenden Einwände eingehen:

Erster Beweis: Alles, was entsteht, entsteht aus seinem Gegenteil, wo es ein solches Gegenteil gibt. Größeres entsteht aus Kleinerem, Krankes aus Gesundem und umgekehrt, Wachen aus Schlaf, Schlaf aus Wachen. Leben ist dem Totsein, Geburt dem Sterben entgegengesetzt. Oft kennen wir beide Übergänge von A zu B und von B zu A. So beim Schlafen und Wachen: Einschlafen und Aufwachen sind diese beiden Übergänge. Der Übergang vom Leben zum Tod ist uns aus der Erfahrung bei anderen Menschen ebenfalls bekannt. Nach dem allgemeinen Grundsatz könnten wir aber sicher sein, dass es auch einen entgegengesetzten Übergang vom Totsein zum Leben geben muss. Sterben ist Trennung der Seele von ihrem Körper; Geburt müsste daher, nach dem allgemeinen Grundsatz, Wiedereinkörperung einer Seele in einen anderen Körper sein (*Phd.* 70c–72d).

Ein naheliegender Einwand gegen diesen Beweis richtet sich gegen den allgemeinen Grundsatz der Symmetrie der Übergänge. Es gibt nun einmal nicht überall einen Rückweg: beim Altern nicht, beim Reden und Handeln nicht, und der zweite Grundsatz der Thermodynamik (von dem Platon natürlich noch nichts wissen konnte) schließt einen solchen Rückweg bei der globalen Umwandlung anderer Energieformen in Wärme aus. Auch wo es einen solchen Übergang in beide Richtungen gibt, ist keine Garantie gegeben, dass dieser Weg auch immer beschritten wird: Nicht jeder, der krank geworden ist, wird auch wieder gesund. Die Prämissen reichen also zum Erweis der These nicht aus.

Beim zweiten Beweis liegt die Idee Platons darin, dass wir bestimmte Begriffe, z. B. den der vollkommenen Gleichheit, kennen und anwenden, die wir aus der Abstraktion über Gegenstände der Erfahrung nicht gewonnen haben können. Es gibt ja keine vollkommen gleichen empirischen Gegenstände. Daher müssen wir, d. h. unsere Seele, vor unserer Geburt, d. h. vor der Einkörperung in die empirische Welt, solche Gegenstände kennengelernt haben, die dergleichen Begriffe exakt repräsentieren. Also kann die Seele auch ohne Körper existieren; also ist sie unsterblich (*Phd.* 72e–77d).

Der wichtigste Einwand gegen diesen Beweis richtet sich natürlich gegen den Grundsatz, dass wir bei der Begriffsbildung in jedem Fall auf die Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen, die Exemplare des Begriffs sein könnten, angewiesen sein sollen. Dies gilt eben nicht: Wir können z. B. den von Platon als Beispiel verwendeten Begriff vollkommener

Gleichheit durch *Idealisierung* gewinnen. Platon sah noch nicht vor sich, dass es verschiedene Arten der Begriffsbildung geben kann, von denen Abstraktion aus der Erfahrung eben nur eine ist. Die ‚durchschnittliche Familie', die 1,8 Kinder hat, brauchen wir weder hier noch in einer anderen Welt kennengelernt zu haben, um von ihr vernünftig reden und den Begriff der ‚durchschnittlichen Familie' in entsprechenden Zusammenhängen sinnvoll verwenden zu können.

Der dritte Beweis stellt auf die Eigenschaft der Seele ab, Subjekt rationaler Erkenntnis zu sein, die, nach Platons ontologischen Auffassungen, nur in einem Bereich zeitloser Wahrheiten und im Hinblick auf unvergängliche Ideen erreichbar ist. Die Seele ist daher diesem zeitlosen und unvergänglichen Bereich der Ideen zugewandt und zugeordnet, während der Körper mit seinen vielfältigen Bedürfnissen und Begierden auf den Bereich hinfälliger und vergänglicher irdischer Dinge eingestellt ist. In einer solchen intentionalen Beziehung kommt, so Platon, eine innere Verwandtschaft zum Ausdruck. Wenn nun der Körper (wie die ägyptischen Mumien eindrucksvoll zeigen, auf die Platon tatsächlich hinweist) den Tod noch für lange Zeit überdauern kann, sollte dann die Seele, die doch dem Unvergänglichen verwandt ist, den Tod des Individuums nicht noch viel eher überdauern können? (*Phd.* 78b–84b)

Der wichtigste Einwand gegen diesen hübschen, aber doch auch sehr schwachen Beweis richtet sich hier gegen die These, dass intentionale Beziehungen der beschriebenen Art eine Assimilation an den Gegenstandsbereich, dem solche Beziehungen gelten, bewirken müssten. Es ist aber nur kontingent, wenn z. B. einige Meeresforscher auch flüssig schreiben können oder ein Wüstenexperte einen trockenen Humor an den Tag legt.[2]

Der vierte Unsterblichkeitsbeweis arbeitet mit Grundsätzen der platonischen Ideenlehre und wird von Platon, wie in dem Dialog ausdrücklich gesagt wird, als der stärkste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele angesehen. Für den Zweck dieses Beitrags ist es aber nicht nötig, auch diesen Beweis zu analysieren (zumal der Text an manchen Stellen durchaus dunkel ist) und die auch hier naheliegenden Einwände zu nennen.[3]

2 Immerhin wird von dem englischen Historiker Allan Bullock glaubwürdig erzählt, dass er, als er in seiner Geschichte Hitlers bei der Parkinsonerkrankung Hitlers angekommen war, so wie Hitler mit seinem Arm zu zittern begann.

3 Zur näheren Orientierung darüber vgl. Frede, D. 1999.

Selbst wenn wir den vierten Beweis Platons an dieser Stelle nicht näher untersuchen, glaube ich doch, dass der starre Dualismus Leib-Seele für Platon hinreichend dokumentiert ist. Die an sich interessante und historisch auch folgenreiche Dreiteilung der Seele in ein Zentrum des Begehrens, des Wollens und des Denkens, die Platon in späteren Dialogen (vor allem im *Staat*) vorgenommen hat, ändert an diesem Dualismus zwischen Leib und Seele nichts. Immerhin dürfte diese Dreiteilung Aristoteles zu seiner eigenen, freilich ganz anders orientierten Dreiteilung der *Seelenfunktionen* angeregt haben, die seiner Lehre von Pflanzen-, Tier- und Menschenseelen zugrunde liegt. Nebenbei möchte ich erwähnen, dass eine solche Dreiteilung der seelischen Faktoren auch in der neuzeitlichen Psychologie, in der Dreiheit von Denken, Fühlen und Wollen lange Zeit vorgeherrscht hat, und dass wohl auch Sigmund Freuds Seelenmodell mit der Dreiteilung in „Es", „Ich" und „Über-Ich" von Platons Dreiteilung der Seele beeinflusst sein dürfte.[4]

Aristoteles hat vermutlich längere Zeit an der platonischen Körper-Seele-Polarität festgehalten, die zwei Substanzen einander fast feindlich gegenüberstellt, die nur kontingent miteinander verbunden zu sein scheinen. Dafür könnte man Fragmente seines Dialogs *Eudemos* anführen, der um 354 v. Chr. entstanden sein dürfte, als Aristoteles etwa dreißig Jahre alt war. Es ist jedoch unsicher, ob die in solchen populäreren Schriften von Aristoteles vorgetragenen Ansichten als seine eigentlichen Lehrmeinungen in Anspruch genommen werden können. Jedenfalls begegnen wir in der Hauptschrift zur Seelenlehre, der Schrift *Peri psychês* (lat. *De anima*), die etwa zwanzig Jahre später geschrieben sein dürfte, einer radikal veränderten Position, einem neuen ‚Paradigma', wie man, freilich etwas modisch, sagen könnte.

Um des Aristoteles Auffassung von der Seele zu verstehen, ist es wichtig, sich folgendes bewusst zu machen: Aristoteles versteht unter ‚*psychê*' – wie alle Griechen – zunächst genau das, was lebende Dinge von unbelebten unterscheidet. Auch Pflanzen haben für ihn teil an der *psychê*. Sie haben die Fähigkeit zur Selbsternährung und Fortpflanzung, die nichtbelebte Gegenstände nicht besitzen. Bewusstsein ist ein Aspekt, den einige Lebewesen zusätzlich haben und der ebenfalls in der Beschreibung ihrer *psychê* berücksichtigt werden muss.

Es gibt für Aristoteles eine kontinuierlich aufsteigende Skala von aufsteigenden Naturformen: Pflanzen wachsen, reifen und welken,

4 Näheres dazu in Patzig 1982, Bd. 18, 37–49.

Tiere haben neben diesen Fähigkeiten auch die Wahrnehmung, die Fähigkeit, etwas zu begehren (ὄρεξις), und die Fähigkeit, sich zu bewegen. Aristoteles zeigt schön, dass hier wesentliche Funktionszusammenhänge bestehen: Ein Tier, das sich bewegen kann, muss Wahrnehmungsorgane haben; was etwas wahrnehmen kann, kann auch den Unterschied zwischen angenehm und unangenehm registrieren und die Fähigkeit entwickeln, etwas, z.B. Nahrung, zu begehren und etwas Unangenehmem auszuweichen, und dies wiederum ist nur sinnvoll, wenn das Lebewesen auch die Fähigkeit hat, sich selbst zu bewegen (*de An.* III 12, 434a30 ff.).

Aristoteles macht im ersten Buch von *De anima* klar, dass die bis dahin von anderen Philosophen entwickelten Konzepte des Verhältnisses von Seele und Körper der Sache nicht adäquat sein können: Nicht die Addition zweier einander fremder Dinge oder Substanzen, wie bei Platon (oder Descartes), aber auch nicht die These von zwei Teilen, aus denen ein Ganzes wird, kann zur Grundlage einer Seelenlehre gemacht werden. Man kann nicht sagen, dass ein Tier oder der Mensch aus einem Körper und einer Seele zusammengesetzt sind, wie man auch nicht sagen könnte, dass eine Vase aus Glas und ihrer Form zusammengesetzt ist. Zwischen Seele und Körper muss vielmehr eine engere Verbindung als die zwischen bloßen Teilen eines Ganzen bestehen. Wenn jemand Zahnschmerzen hat und deshalb zum Zahnarzt geht, so kann man nicht, auf der Basis der Redeweise von zwei Teilen, aus denen eine Person zusammengesetzt ist, sagen, seine Seele habe Schmerzen und sein Körper bewege sich in Richtung auf den Zahnarzt. Es ist vielmehr dasselbe Individuum, derselbe Mensch, der Schmerzen hat und der deshalb zum Zahnarzt geht. Hören wir nun, sozusagen im – freilich verdeutschten – ‚Originalton', wie Aristoteles über diese Probleme redet (*de An.* I 1, 403a2 ff.):

> Es gibt ein Problem hinsichtlich der Affektionen der Seele: Sind sie sämtlich zugleich auch Affektionen dessen, das diese Seele hat, oder gibt es solche, die allein der Seele zukommen? Eine Antwort hierauf ist notwendig, aber nicht leicht zu geben. Es scheint in den meisten Fällen, dass die Seele nicht ohne den Körper affiziert wird und aktiv werden kann: zum Beispiel Zorn empfinden, zuversichtlich sein, etwas begehren und überhaupt etwas wahrnehmen. Am ehesten könnte das rationale Denken der Seele allein zukommen; aber wenn Denken so etwas wie Vorstellen (*phantasia*) ist oder wenigstens nicht ohne Vorstellungen auskommt, könnte auch Denken nicht ohne den Körper vorkommen.

Ob es mit dem Denken wirklich so ist, lässt Aristoteles einstweilen offen. Deshalb muss der Psychologe bei seiner Erklärung und Beschreibung der psychischen Phänomene eine psychophysische Sprache benutzen, die der Tatsache Rechnung trägt, dass die Begriffe von seelischen Affekten eine Hinweis auf das jeweils vorliegende Substrat enthalten müssen (*de An.* I 1, 403a25 ff.):

> Die Definitionen müssen aber von folgendem Typ sein: zornig sein besteht in einer bestimmten Veränderung eines bestimmten Organismus oder eines Teils oder einer Disposition eines Organismus unter der Einwirkung von etwas und mit dieser oder jener Zielrichtung … Ein Naturwissenschaftler würde einen Affekt anders als ein Dialektiker definieren: dieser, der Dialektiker, würde Zorn vielleicht als das Bedürfnis nach Vergeltung [empfangenen Unrechts], jener, der Naturwissenschaftler, vielleicht als Kochen des Blutes in der Herzgegend definieren. [Wir sagen ja auch noch heute gelegentlich, dass uns etwas ‚das Blut kochen' lässt, und erinnern uns daran, dass in inzwischen glücklicherweise vergangenen Zeiten gern von der ‚kochenden Volksseele' gesprochen wurde]. Der eine [der Naturwissenschaftler] gibt die Materie an, der andere [der Dialektiker] die Form und die Wesensbestimmung. Denn dies ist die Wesensbestimmung der Sache, die freilich nur in einer bestimmten Materie existieren kann.

Aristoteles gibt ein analoges Beispiel:

> So ist auch die Wesensbestimmung eines Hauses: ein Obdach, das gegen Vernichtung durch Wind, Regen und Hitze schützt. Der eine wird ein Haus als Steine, Ziegel und Balken beschreiben, ein anderer wird sagen, ein Haus sei die an dieser Materie realisierte zweckmäßige Form. Wer von den beiden ist nun der Naturwissenschaftler? Derjenige, der nur das Material beschreibt und die Wesensbestimmung vernachlässigt? Oder der, den nur die Wesensbestimmung interessiert? Ist es nicht vielmehr derjenige, der beides miteinander vereinigt? (*de An.* I 1, 403b3 ff.)

Nach dieser grundsätzlichen Klärung über den Status und die Eigenart der Gegenstände der Psychologie referiert und kritisiert Aristoteles nach seiner üblichen Manier die Lehrmeinungen seiner Vorgänger. Besonders kritisch wendet er sich, wie nicht anders zu erwarten, gegen die Additionstheorien, nach denen zwei im Prinzip einander fremde Substanzen, Seele und Körper, miteinander kombiniert werden (*de An.* I 3, 407b13 ff.):

> Die meisten Theorien über die Seele haben folgenden seltsamen Zug gemeinsam: Sie ordnen der Seele einen Körper zu, setzen sie geradezu in einen Körper ein, sagen aber nichts darüber, warum in *diesen* Körper oder *in welchem Zustand* dieser Körper sein müsse. Aber das wäre sicherlich notwendig. Denn nur aufgrund der Gemeinschaft kann das eine aktiv sein und das andere Einwirkungen erfahren und das eine vom anderen bewegt

> werden. Eine solche Wechselwirkung ist aber nicht möglich zwischen irgendwelchen beliebig herausgesuchten Partnern. Diese Theoretiker begenügen sich damit zu sagen, was für ein Ding die Seele ist; über den Körper, der sie aufnehmen soll, sagen sie weiter nichts, so als ob es möglich wäre, dass irgendeine Seele, wie in den Mythen der Pythagoreer, in einen beliebigen Körper eintaucht. Jeder Körper hat, scheint es, seine ihm gemäße Form und Gestalt. Sie reden wie einer, der behauptet, dass sich die Baukunst in Flöten verkörpert. Jede Kunst muss ihre eigenen Instrumente benutzen, und die Seele gebraucht ihren Körper als Werkzeug.

Nach seiner kritischen Darstellung der früheren Theorien entwickelt Aristoteles am Anfang des zweiten Buchs von *De anima* die Grundsätze seiner eigenen Auffassung. Der Vorschlag, Leib und Seele als zwei einander bloß koordinierte selbständige Dinge aufzufassen, ist erledigt; ebenso hat sich das Modell des Verhältnisses zweier Teile eines Ganzen als wenig tragfähig erwiesen. Aristoteles entwickelt nun ein anderes Modell, zu dem ihm das schon in anderen Gebieten der Philosophie und Wissenschaft bewährte Begriffspaar ‚*eidos*' (Form) und ‚*hylê*' (Materie, Material) den Ansatzpunkt bietet. Lassen wir ihn wieder selbst sprechen (*de An.* II 1, 412a1 ff.):

> So viel über das, was unsere Vorgänger über die Seele gesagt haben. Wir wollen nun einen Anfang machen und versuchen zu sagen, was die Seele ist und wie eine umfassende Begriffsbestimmung lauten könnte. Nun ist ein Typ dessen, was es überhaupt gibt, die Substanz, und wir sprechen von Substanz (1), im Falle des Materials [des Stoffes], die nicht für sich schon ein bestimmtes Ding ist [Beispiel: Holz als Material für ein Boot]. Ein anderer Fall von Substanz ist (2) die Gestalt oder Form, kraft welcher etwas ein bestimmtes Ding genannt wird [im Beispiel: die Gestalt des Bootes, die das Material, im Beispiel Holz, zu einem bestimmbaren und benennbaren Gegenstand macht], und (3) nennen wir Substanz das aus beidem Hervorgehende [im Beispiel: eben das hölzerne Boot]. Das Material ist Möglichkeit, die Form ist Wirklichkeit, und dies ist sie in wieder zwei Weisen: erstens wie ein Wissen, zweitens wie die Ausübung des Wissens.

Der Übergang von der Möglichkeit zur von Aristoteles so genannten ‚ersten Wirklichkeit', der ‚πρώτη ἐντελέχεια', wäre, in unserem Beispiel, die Realisierung eines Bootes aus dem Material, das nur der Möglichkeit nach ein Boot ist. Der Übergang dann von der sogenannten ‚ersten' zur ‚zweiten' Wirklichkeit (Entelechie) wäre dann der Übergang vom bloßen Bereitliegen des Bootes zu seinem Gebrauch, d. h. der Aktualisierung der Funktion, für die Boote gemacht werden. Weiter Aristoteles (*de An.* II 1, 412a11–28):

> Vor allem scheinen die Körper Substanzen zu sein, unter ihnen wieder vor allem die natürlichen, weil diese die Basis aller anderen Körper sind. Einige natürliche Körper besitzen Leben, andere nicht. Unter Leben verstehen wir Selbsternährung, Wachstum und Dahinwelken. Also ist jeder natürliche Körper, der Leben hat, eine Substanz, und zwar eine vom zusammengesetzten Typ (3) … Die Seele ist daher notwendigerweise Substanz vom Typ (2), nämlich als Form eines natürlichen Körpers, der möglicherweise Leben hat. Diese Substanz ist Entelechie (Wirklichkeit); daher ist die Seele die Wirklichkeit eines solchen Körpers. Es gibt nun zwei Arten von Wirklichkeit: Wissen ist von der einen, die Ausübung oder Anwendung des Wissens von der anderen Art. Die Seele ist offenbar von der Art des Wissens; denn Schlaf und Wachen setzen beide das Vorhandensein der Seele voraus; Wachen entspricht dabei der Ausübung des Wissens, Schlaf ist analog dem Besitz des Wissens ohne seine aktuelle Ausübung. Daher ist die Seele die erste Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος).

Dies ist die Definition, die Aristoteles in *De anima* für seine Behandlung der Seele zugrunde legt. Wie oft in den aristotelischen Texten fasst eine solche Definition eine ganze Theorie aufs knappste zusammen, so dass man sich beim Durchdenken dieser Definition die einzelnen Schritte, die zu ihr geführt haben, rekapitulierend verdeutlichen kann. Ähnlich gibt Aristoteles auch eine Definition des Prozesses (der ‚*kinêsis*') in der Physik, Definitionen der *eudaimonia* (des ‚Glücks') und der ‚sittlichen Tüchtigkeit' (*aretê*) in der *Nikomachischen Ethik* und eine (sehr berühmte und viel umstrittene) Definition der Tragödie in der *Poetik*.

Aristoteles fährt nun fort:

> Daher braucht man auch nicht erst zu untersuchen, ob Seele und Körper eins sind, wie man ja auch nicht fragt, ob das Wachs und die ihm aufgeprägte Gestalt eines sind, und auch ganz allgemein nicht gefragt wird, ob das Material und das, wofür es Material ist, eines sind. ‚Eins' und ‚sein' sind mehrdeutige Ausdrücke; aber die Entelechie ist ‚eines' im strengsten Sinne. (II 1, 412b6 ff.)

Diese Auffassung versucht Aristoteles nun noch an zwei weiteren wichtigen Beispielen oder vielmehr Analogien deutlicher zu machen: an einem Werkzeug und an einem Körperteil, die beide durch ihre besondere Funktion definierbar sind. Auf diese Funktion kommt es Aristoteles vor allem an: Die Seele eines Organismus ist eben dies, was ihn als Lebewesen funktionsfähig macht und erhält:

> Wenn ein Werkzeug, sagen wir eine Axt, ein natürlicher Körper wäre, so wäre sein Wesen eben die Fähigkeit, durch Schlag zu spalten, und dies wäre seine Seele. Würde diese seine Seele, die Schneidefähigkeit, ihm genom-

> men, so wäre es, bei gleichen Materialien, keine Axt mehr, sondern nur noch eine ‚sogenannte Axt'. (II 1, 412b12 ff.)

Entsprechend bei Körperteilen:

> Wäre das Auge ein Lebewesen, dann wäre Sehfähigkeit seine Seele; denn durch Sehfähigkeit wird ein Auge definiert. Der Augenkörper ist Material für das Sehen und die Sehfähigkeit, und wenn diese verloren ist, ist das Auge kein Auge mehr, außer dem Namen nach, wie die Augen von Statuen oder auf Gemälden. [Hätte es zu Aristoteles' Zeiten schon Glasaugen gegeben, so würde er hier sicher auch von einem Glasauge sprechen]. Was für den Körperteil gilt, gilt aber auch für den ganzen Organismus: So wie die Sehfähigkeit auf das Auge, so ist Wahrnehmungsfähigkeit allgemein auf den ganzen Körper bezogen. (II 1, 412b18 ff.)

Daraus folgt, dass ebenso wenig ein Körper ohne seine Form, seine Seele, d. h. seine Funktionsfähigkeit, ein Organismus sein kann, wie das Auge Auge bleibt, wenn es erblindet. Es folgt aber ebenso, dass für Aristoteles die Seele, insofern sie doch die Form eines organischen Körpers ist, nicht von ihm getrennt gedacht werden kann, so wenig man real die Form einer Glasvase von dem Glas trennen kann, in dem sie realisiert ist.

Es dürfte deutlich sein, dass Aristoteles hier eine Auffassung entwickelt, die den gegenwärtigen, insbesondere den funktionalistischen Theorien im Rahmen einer psychophysischen Identitätsauffassung in den Hauptpunkten nahekommt. Dies Bild wird nun freilich dadurch gestört, dass Aristoteles im berühmten – und leider sehr dunklen – fünften Kapitel des dritten Buches der Schrift *De anima* noch eine weitere Hypothese entwickelt, nach der jedenfalls *eine* Seelenfunktion, die wir nur bei Menschen finden, nämlich das rationale Denken, von jeder materiellen Basis unabhängig sein könnte. Diese Seelenfunktion oder dieser Seelenteil, wie Aristoteles gelegentlich auch sagt, heißt bei ihm ‚*nous*', was wir mit ‚Geist' oder ‚Vernunft' zu übersetzen pflegen; und allein er kann den Tod des Individuums überdauern. Freilich fasst Aristoteles diesen Seelenteil als ein überindividuelles Prinzip auf. Das hat der christlichen Interpretation des Aristoteles im Mittelalter große Schwierigkeiten gemacht, weil sich daraus die Unsterblichkeit der Seele im christlichen Sinne nicht ableiten ließ.

Gestützt auf diese Lehrmeinung des Aristoteles, rücken nun manche Ausleger Aristoteles wieder an den platonischen Dualismus heran: Das, was wir vor allem als mentales – im Gegensatz zum physischen – Phänomen ansehen, nämlich das Bewusstsein und insbesondere das Selbstbewusstsein des Menschen, setzte Aristoteles mit dem *nous* gleich,

und da dieser vom Körper unabhängig gedacht wird, entstehe auch bei Aristoteles eine nicht mehr überbrückbare Kluft zwischen den Phänomenen des Bewusstseins und ihrer organisch-physischen Basis. Die Identitätstheorie, die Aristoteles entwickelt, gelte daher, so wird öfter gesagt, eigentlich nur für den Bereich funktionaler Leistungen der Organismen, die auch ohne Rücksicht auf solche Bewusstseinsphänomene beschrieben werden können. Auch die Wahrnehmungstheorie bei Aristoteles lasse sich als die Beschreibung eines biologischen Regelsystems verstehen, das die Organismen dazu befähigt, Informationen aus der Umwelt irgendwie zu verarbeiten und sich mit ihrer Hilfe biologisch zweckmäßig zu verhalten. Der *Innenaspekt* der Wahrnehmung, ihre Erlebnisqualität, bleibe in der Theorie des Aristoteles ganz aus dem Spiel.

Ich möchte demgegenüber zeigen, dass diese Interpretation nicht zutrifft. Es ist nicht richtig, dass Aristoteles die Phänomene des Innenaspekts der Wahrnehmung vernachlässigt und Bewusstsein und Selbstbewusstsein auf die Aktivitäten des Geistes oder der Vernunft eingeschränkt hätte. Für unseren Zweck muss eine einigermaßen schematische Darstellung der Wahrnehmungstheorie des Aristoteles ausreichen. Die Wahrnehmung kommt für ihn dadurch zustande, dass von den Objekten bestimmte Reize ausgehen und in den spezifischen Sinnesorganen von Organismen Prozesse auslösen, die zu einem Zentralorgan, nach Aristoteles beim Menschen dem Herzen, weitergeleitet werden, von dem aus dann entsprechende Reaktionen des Organismus, insbesondere Muskelbewegungen, eingeleitet werden. Aristoteles sagt ausdrücklich, dass, eigentlich gesprochen, nicht das Auge sieht und auch nicht das Zentralorgan, sondern der *Mensch* mittels des Auges und des Zentralorgans sieht. Das möchte man auch gerne den heutigen Neurobiologen zurufen, die gerne davon sprechen, dass *das Gehirn denkt*. Das Gehirn denkt nicht, sondern *der Mensch denkt mit Hilfe seines Gehirns*.

Dass Aristoteles nicht das Gehirn, sondern das Herz als dieses Zentralorgans ansieht, liegt daran, dass dieses Zentralorgan als solches mit allen Teilen des Körpers in Verbindung stehen muss. Zur Zeit des Aristoteles waren aber die anatomischen Kenntnisse, aus Sektionen gewonnen, erst so weit entwickelt, dass als ein solches allumfassendes System nur das der Blutgefäße bekannt war. Dass auch das Nervensystem, vom Gehirn ausgehend, einen ähnlich verzweigten Apparat bildet, ist erst zwei Generationen später, durch den bedeutenden Arzt Herophilos von Alexandria, entdeckt worden.

Über den Mechanismus der Informationsverarbeitung in den Sinnesorganen und über die Weitergabe an das Zentralorgan sagt Aristoteles wenig. Seine Grundthese ist, dass die Form, nicht die Materie der Außenweltobjekte von den Wahrnehmungsorganen aufgenommen wird (*de An.* II 12, 424a17 ff.), so „wie das Siegellack die Form des Siegelringes, aber nichts von seiner Materie aufnimmt". Dies lässt sich zwanglos der heutigen Auffassung zuordnen, nach der in den elektrochemischen Kodierungen der Umweltreize im Wahrnehmungsapparat ausgewählte *strukturelle* Eigenschaften der Umwelt erhalten bleiben, die dann in den entsprechenden Zentren des Cortex entschlüsselt werden können. Auf den Erlebnisaspekt, auf die Dimensionen des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins geht Aristoteles erst im Zusammenhang mit der Frage ein, woher wir eigentlich jeweils wissen, dass wir etwas sehen, wenn wir etwas sehen, und zweitens, wie wir die Verschiedenheit der Objekte verschiedener Sinnesorgane, zum Beispiel eine Farbe und einen Geschmack, voneinander unterscheiden können. Diese Frage wird, freilich in Formulierungen, die letzte Deutlichkeit nicht erreichen, an der Stelle *de An.* III 2, 425b12 ff., beantwortet:

> Wenn wir etwas sehen, so sind wir uns dessen bewusst, dass wir sehen. Dies Bewusstsein ist nicht selbst ein Sehen im gewöhnlichen Sinne, noch ist es eine andere spezifische Wahrnehmung; es gibt daher eine spezifische Leistung des zentralen Wahrnehmungsorgans, die uns die Tätigkeit der Sinnesorgane jeweils offenbar macht und präsentiert. Entsprechend ist es eine Leistung dieses generellen Sinnesorgans, der ‚κοινὴ αἴσθησις', dass wir die kategoriale Verschiedenheit der Objekte verschiedener Sinnesorgane als solche erkennen können: Dass Weiß von Schwarz verschieden ist, das *sehen* wir; dass Weiß und Süß voneinander verschieden sind, können wir weder sehen noch schmecken; aber es wird uns durch das beiden Wahrnehmungstypen gemeinsame Wahrnehmungszentrum präsentiert.

Ein weiterer einschlägiger Text zu dieser These findet sich auch im neunten Buch der *Nikomachischen Ethik:*

> Wer etwas sieht, nimmt zugleich wahr, dass er etwas sieht; wer etwas hört, nimmt zugleich wahr, dass er etwas hört. Wer geht, ist dessen gewahr, dass er geht, und entsprechend gibt es bei den anderen Aktivitäten etwas, das wahrnimmt, dass wir tätig sind, also wahrnimmt, dass wir wahrnehmen, wenn wir wahrnehmen, und wahrnimmt, dass wir denken, wenn wir denken. Aber Wahrnehmen, dass wir wahrnehmen oder denken, ist Wahrnehmen, dass wir existieren; denn menschliche Existenz ist durch Wahrnehmen oder Denken definiert, und Wahrnehmen, dass man lebt, ist etwas schon bloß für sich genommen Erfreuliches. (*EN* IX 9, 1170a29 ff.)

Auch für Aristoteles, so lehrt diese Stelle, hat menschliches, und wohl auch nicht bloß menschliches Leben diesen *Innenaspekt*, ohne dass dieser mit der Leistung der *psychê* ganz zusammenfiele. Trotz dieses Innenaspektes hält Aristoteles aber daran fest, dass die Vorgänge im Organismus und die seelischen Erlebnisse miteinander identisch sind. Sie sind nur begrifflich voneinander zu unterscheiden: Dasselbe kann, wie wir gesehen haben, einmal als Wunsch nach Vergeltung erlittenen Unrechts und dann auch als ein spezieller Prozess im Organismus („Kochen des Blutes in der Herzgegend") aufgefasst werden.

Die Philosophie der Neuzeit hat sich lange dem cartesischen Dualismus angeschlossen, der seinerseits an Platons Dualismus anknüpfte. Für diejenigen, die den Dualismus als steril und als der Entwicklung der neurophysiologischen Erkenntnisse unangemessen empfinden, hat Aristoteles das Rahmenkonzept einer funktionellen Analyse entwickelt, das, so meine ich, auch heute noch als Orientierungspunkt für unser Nachdenken nützlich sein kann.

John Ackrill hat das 1981 in seinem Buch *Aristotle the Philosopher*, das seit 1985 auch in deutscher Übersetzung vorliegt, so treffend gesagt, dass ich ihn hier zitieren möchte:

> Die moderne Physik und Physiologie haben ein völlig neues Verständnis des Gehirns und des Nervensystems erreicht. Aber wenn die Philosophie eine bessere Antwort auf das Leib-Seele-Problem hat als die Griechen, dann nicht wegen solcher naturwissenschaftlicher Fortschritte, sondern wegen der Verfeinerung und Subtilität der von den Problemen provozierten Begriffsanalysen. Es ist aber keineswegs sicher, dass wir tatsächlich eine bessere Antwort haben. Es gibt keine Übereinstimmung darüber, was die richtige Antwort sein könnte, und die zur Zeit konkurrierenden Antworten können in ihren wesentlichen Zügen schon bei den griechischen Philosophen gefunden werden. (58, meine Übersetzung)

Schließen möchte ich mit einigen Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der philosophischen Debatte über das Leib-Seele-Problem. Ich benutze dabei die übersichtliche Darstellung, die Peter Bieri gegeben hat[5]:

Ein Problem ist das Leib-Seele-Problem besonders deshalb, weil wir drei grundsätzliche Aussagen haben, die uns jeweils einzeln einleuchten, die aber miteinander nicht kompatibel sind. Diese drei Sätze sind:

(1) Mentale Ereignisse sind nicht-physische Ereignisse.

5 Bieri 1981, Einleitung.

(2) Mentale Ereignisse sind im Bereich physischer Ereignisse kausal wirksam.
(3) Der Bereich der physischen Ereignisse ist hinsichtlich der Kausalrelation in sich abgeschlossen.

Je zwei Sätze aus dieser Gruppe implizieren die Negation des jeweils dritten Satzes. Die Lösung des Problems kann offenbar nur darin bestehen, dass wenigstens einer der drei Sätze aufgegeben wird. Da der Satz (1) intuitiv besonders gut gesichert scheint, denkt man wohl zuerst an den Satz (2). Die beiden Möglichkeiten, die sich nach Aufgabe des Satzes (2) ergeben, sind der psychophysische Parallelismus und der psychische Epiphänomenalismus. Das heißt, dass entweder Kausalrelationen zwischen dem Bereich der mentalen Ereignisse einerseits und dem Bereich der psychischen Ereignisse andererseits ganz geleugnet werden (Parallelismus) oder lediglich Kausalbeziehungen in einer Richtung, aus dem physischen Bereich in den Bereich mentaler Phänomene, zugelassen werden (Epiphänomenalismus). Gegen den psychophysischen Parallelismus spricht eindeutig, dass zum Beispiel Schmerzen häufig durch physische Einwirkungen hervorgerufen werden; gegen den Epiphänomenalismus spricht, weniger eindeutig, dass er uns vor die Konsequenz stellt, unser Leben würde genauso verlaufen, auch wenn es überhaupt keine mentalen Erlebnisse gäbe. Den dritten Satz, nämlich das methodologische Prinzip, dass Kausalerklärungen für physische Ereignisse im physischen Bereich und nur dort gesucht werden müssen, wird man im Hinblick auf die Entwicklung der modernen Wissenschaften ebenso wenig aufgeben sollen wie Satz (2), obwohl einige Neurophysiologen, wie etwa John Eccles, keine Bedenken haben, diesen methodischen Grundsatz zu durchbrechen. Ich halte dies aber für einen eher verzweifelten Ausweg.

Eccles versucht, bei der Darstellung seiner ‚Dualist-Interactionist-Hypothesis' das Problem der Interaktion zweier kategorial verschiedener Bereiche, des Mentalen und des Physisch-Materiellen, dadurch zu entschärfen, dass er die *Einwirkung* des ‚selbstbewussten Geistes' (self-conscious mind) auf Teile des Cortex als schwach, tentativ und subtil bezeichnet. Es bedarf auch einer ‚langen Inkubationszeit', bis der Geist in der Lage ist, „to evoke discharges from the motor pyramidal cells"[6]. Eine Interaktionstheorie wird aber nicht dadurch akzeptabler, dass dem ‚mind' eine langsame, schwache und ‚tentative' Einwirkung zuge-

6 Eccles 1979, 217.

schrieben wird; diese bleibt ebenso unerklärlich, wie es eine schnelle, starke und zielsichere Einwirkung wäre. (Auch eine geflüsterte Lüge ist eine Lüge!) Bei Eccles' Cortex legt sich die Vorstellung eines großen und leichten Luftballons nahe, der, von einem Windhauch bewegt, die Tasten, eines Klaviers zu leisem Klingen bringt. Aber natürlich bleibt auch ein noch so leicht schwebender Luftballon ein physischer Gegenstand.

Dem Kenner der Philosophiegeschichte wird hier sogleich die Parallele zu Anaxagoras einfallen, der mit seinem ‚*nous*' – was mit ‚mind' oder ‚Geist' übersetzt wird – ein eigentlich als Gegensatz zur Materie konzipiertes Bewegungsprinzip in seine Kosmologie einführte (DK 59 B 12). Da man sich damals Realität ohne Materialität nicht vorstellen konnte, bezeichnete Anaxagoras den Nous als den ‚zartesten' und ‚reinsten' Stoff. Hier wie dort die gleiche Strategie, leider auch der gleiche Misserfolg!

Also scheint es geraten, den *ersten* Grundsatz einer kritischen Überprüfung zu unterziehen; und in diese Richtung ist die Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie des Geistes in den letzten Jahrzehnten auch gegangen: Mentale Phänomene sind in Wirklichkeit eine besondere Klasse von physischen Ereignissen. Sie sind dasselbe wie physische Phänomene in dem Sinne, in dem zum Beispiel Wasser *dasselbe* ist wie eine Ansammlung von H_2O-Molekülen oder in dem Sinne, in dem ‚Gene' bestimmte Desoxyribonukleinsäure-Moleküle sind. Es kommt nun darauf an, die intuitive Evidenz, dass zum Beispiel Schmerzen wesentlich verschieden sind von bestimmten, ihnen entsprechenden Erregungszuständen in bestimmten Arealen des zentralen Nervensystems, durch Argumente aufzulösen oder wenigstens abzuschwächen. Eine der hier einschlägigen Argumentationsstrategien ist die von Thomas Nagel[7] der vorgeschlagen hat, nicht unmittelbar das *Erlebnis*, die Schmerzen, die Wünsche etc. mit den einschlägigen Gehirnzuständen oder Gehirnprozessen zu identifizieren, sondern vielmehr den Sachverhalt, dass eine Person eine solche Empfindung, Schmerzen, Wünsche hat, mit dem anderen Sachverhalt, dass ihr Körper sich in einem bestimmten Zustand befindet.

Dadurch wird zum Beispiel der naheliegende Einwand erledigt, dass ein Zahnschmerz doch nicht im Zahn oder sonst ein Schmerz beispielsweise im Schienbein lokalisiert werden könne, ein Gedanke sogar überhaupt keinen Ort habe, obwohl die jeweils zugeordneten physio-

7 Nagel 1965.

logischen Prozesse eindeutig im Gehirn lokalisiert werden müssen. Denn der Zustand, in dem sich jemand befindet, der Zahnschmerzen hat, ist an derselben Stelle lokalisierbar wie der Zustand, den er hat, wenn sich in seinem Gehirn korrelative Prozesse abspielen, nämlich genau dort, wo sich diese Person jeweils aufhält. Offensichtlich ist auch das ‚Im-Schienbein-Sein' eines Schmerzes kategorial verschieden davon, dass zum Beispiel ein Entzündungsherd im Zahnwurzelkanal sitzt. Dies wird ja schon durch die Existenz von Phantomschmerzen deutlich gemacht.

Ein weiterer Standardeinwand gegen die Identifizierung geht dahin, dass Erlebnisse schon deshalb in keinem Sinne des Wortes ‚identisch' mit Zuständen im zentralen Nervensystem sein können, weil wir zu unseren Erlebnissen einen unmittelbaren, privilegierten Zugang haben und daher, wenn wir ein Erlebnis X haben, unmittelbar wissen, dass wir ein solches Erlebnis haben, während wir zweifellos nicht in der gleichen Weise unmittelbar und irrtumsfrei wissen können, dass wir in dem physisch und neurophysiologisch definierten Zustand Y sind, der, nach der Voraussetzung der Theorie, mit X identisch sein soll. Dies zeige schon, dass X und Y nicht miteinander identifiziert werden können. Aber auch dieser Einwand ist nicht durchschlagend, wie folgendes analoges Beispiel zeigt:

Mein freundlicher Hausnachbar mag, ohne dass ich das weiß, identisch sein mit dem Präsidenten des Göttinger Schach-Clubs; aber ich kann wissen, dass ich meinen freundlichen Nachbarn heute gesehen habe, ohne zu wissen, dass ich den Präsidenten des hiesigen Schach-Clubs gesehen habe. Die behauptete Identität braucht keine Bedeutungsidentität zu sein, sondern es genügt eine faktische Identität wie in unserem Beispiel die des freundlichen Nachbarn mit dem Schach-Club-Präsidenten.

Obwohl in dieser Weise manche der Standardeinwände gegen eine psychophysische Identitätsthese aufgefangen werden können, so ist doch in der weiteren Diskussion die Identifizierung von bestimmten Prozessen im Nervensystem mit bestimmten Erlebnisqualitäten aufgrund eindeutiger Korrelationen eher unplausibel geworden. Solche Argumente haben zur Formulierung des Programms eines *Funktionalismus* geführt, der damit rechnet, dass in verschiedenen Organismen durchaus verschiedene materielle Realisierungen analoger mentaler Zustände denkbar sind. Wichtig ist dabei vor allem die *Funktion*, die solche Erlebnisse, wie Intentionen, Schmerzen, Wünsche im Leben der Organismen ausüben; eher nebensächlich ist die Art, wie dieses Programm

im Organismus jeweils materiell realisiert wird, obwohl irgendeine, hinreichend komplexe materielle Basis vorausgesetzt werden muss. Als auf einen analogen Fall wird in diesem Zusammenhang gern auf die Informatik verwiesen, in deren Bereich ja auch identische Programme (Software) durch technisch und materiell voneinander durchaus verschiedene Anlagen (Hardware) realisiert werden können. Auch dies besonders von Hilary Putnam vertretene und einige Jahre lebhaft diskutierte Konzept ist inzwischen Gegenargumenten ausgesetzt worden, die seine ursprüngliche Attraktivität fast aufgezehrt haben; die Diskussion ist also auch hier nach wie vor noch im Fluss.

Meine abschließenden Bemerkungen hatten das Ziel, auf engstem Raum eine Vorstellung zu vermitteln von der Differenziertheit der Diskussion, die im Rahmen der analytischen Philosophie über das Leib-Seele-Problem zur Zeit geführt wird. Die bewundernswerten Entdeckungen und Fortschritte der Neurophysiologie bilden dabei den Ausgangspunkt und machen deutlicher, was es eigentlich ist, worüber philosophische Aufklärung gewünscht wird. Das begriffliche Instrumentarium und die Argumentationsstrategien der Naturwissenschaftler scheinen aber manchmal hinter die in der heutigen philosophischen Diskussion erreichten Einsichten, ja gelegentlich sogar hinter Aristoteles zurückzufallen. Wenn ich zur Begründung dieser Bemerkung Beispiele nennen sollte, so würde ich etwa auf die Kühnheit hinweisen, mit der bereits genannte John Eccles seinen ‚self-conscious mind', der selbst körperlos sein soll, ins neuronale Geschehen aktiv eingreifen lässt, oder auf die Theorien von Rupert Riedl in seinem Buch *Biologie der Erkenntnis*, nach denen Kants *Apriori* sich auf die durch Selektion herausgebildeten ‚Vorurteile' reduzieren lasse. Kant wollte aber nicht bloß das Faktum aufweisen, dass wir die apriorischen Anschauungsformen und begrifflichen Kategorien immer schon anwenden, sondern er wollte zeigen, dass sie für alle Erfahrung *objektiv gültig* sind. Die Idee, dass sie angeborene Mechanismen seien, die uns das Überleben sichern, hat Kant schon bei Hume in dessen *Enquiry Concerning Human Nature* lesen können, aber das genügte ihm nicht: Er wollte zeigen, dass eine einheitliche Naturerfahrung nur auf der Basis dieser Formalprinzipien möglich ist. Mit dieser These muss sich auseinandersetzen, wer Kants Lehre vom Apriori philosophisch überprüfen will. Dies sage ich nicht als Vorwurf, denn man kann nicht erwarten, dass jemand außer in seinem eigentlichen Fach auch noch den Diskussionsstand anderer Disziplinen voll überblickt, sondern als Hinweis darauf, dass für die Behandlung

solcher schwierigen Fragen eine Belebung der interdisziplinären Kontakte nützlich ist.

Das Leib-Seele-Problem hat ebenso wenig wie das Problem der Willensfreiheit oder das des Ursprungs der Welt bisher eine überzeugende Lösung gefunden. Immer wieder einmal wird gesagt, es handle sich um Scheinprobleme; aber auch das hat nicht überzeugt. Man könnte auch an Goethe denken und an sein berühmtes Wort: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist es, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren". Ach, wenn der große Mann uns doch auch gleich ein Kriterium an die Hand gegeben hätte, mit dem wir beides, Erforschliches und Unerforschliches, im Einzelfall voneinander unterscheiden könnten! So ein Kriterium gibt es leider nicht, und daher kann das Fazit vernünftigerweise nur lauten: *Weiter nachdenken!*

The priority of soul in Aristotle's *De anima*: Mistaking categories?

Christopher Shields

I. Asking whether soul and body are one

In a signal passage of his *De anima*, Aristotle informs his readers that

> it is not necessary to ask whether the soul and body are one, just as it is not necessary to ask this concerning the wax and the seal, nor generally concerning the matter of each thing and that of which it is the matter.
>
> διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη· (412b6–8)

Or, at least, Aristotle *may* be informing his readers that no such inquiry is necessary. It may also be, as many translators into modern languages have implied, that he intends a message stronger and more admonitory than this rendering suggests. Rather, as these translators represent him, Aristotle is here advancing the more strident claim that inquiry into the question of soul-body unity is positively to be eschewed, that it is intellectually incumbent upon us to avoid so much as posing any question as to whether soul and body are one. As a typical example, in his version for the Clarendon Aristotle series, Hamlyn translates: "Hence too we should not ask whether the soul and body are one …", or, again, somewhat more periphrastically, Guthrie represents Aristotle as saying, "It will not do to ask whether soul and body are a unity …".[1]

1 Hamlyn 1993; Guthrie 1981, 284. Similar are: (i) Barnes 2000, 107: "… one should not ask if the soul and body are one …"; (ii) Lawson-Tancred 1986, 157: "We should not then inquire whether the soul and body are one thing …"; (iii) Smith 1984: "That is why we can dismiss as unnecessary the question of whether the soul and the body are one …"; (iv) Jannone/Barbotin 1966: "Aussi n'y a-t-il lieu de se demander si l'âme et le corps ne font qu'un"; and (v): Theiler 1959, 25: "Deshalb darf man nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind". Better are: (vi) Ackrill 1981, 70: "In view of this we do not have to enquire whether the soul and body are one"; and (vii) Irwin/Fine 1995: "Hence we need not ask whether the soul and body are one". Siwek's other-

Here the implication seems to be that even by formulating this unfortunate question we are already implicated in some sort of mistake, perhaps some sort of category mistake.[2] Although the milder translation is almost certainly closer to Aristotle's intended meaning, neither translation can be ruled out on narrowly philological grounds. For while the milder version is more in keeping with both Aristotle's own idiom and the normal Greek of his day,[3] the stronger version is not without parallel in the period.[4]

However that may be, and whichever translation is to be preferred, Aristotle's reasoning in this famous passage is opaque. Textbook treatments understand Aristotle to mean, roughly, that the question of soul-body unity does not arise because the soul and body jointly form some single entity, an actually existing substance which requires the participation of two metaphysical factors, matter and form, or body and soul, and neither of these is anything actual in its own right.[5] There are not, then, two things, the body and the soul, whose principles of unity may require investigation or clarification, but rather one thing,

---

wise excellent Latin translation of 1966 becomes unacceptably paraphrastic at this point: *Ideo non est opus quaerere, an anima et corpus unum [quid] faciant, quemadmodum [nec opus est quaerere, an unum faciunt] cera et figura [in cera impresssa], et gerantium cuiusque rei materia et id, cuius est materia, cum enim unum et ens multifariam dicantur, sensu pincipali [unum et ens] est actus [non materia]*, brackets as found.

2 This seems an implication embraced by Barnes 1971/1972: I discuss this issue below in § IV.

3 In fact Aristotle only uses the exact phrase οὐ δεῖ ζητεῖν in one other passage, at *GA* 737a12. Although not quite parallel, this passage is instructive, since in it Aristotle is not cautioning against an inquiry, but rather comparing the lack of material residue of semen in the embryo to the vegetable rennet used for curdling milk, which, he observes, effects a change but does not remain in the curdled milk. His observation in this passage is then that one need not look for the material to re-emerge after it has effected its change. Other relevant passages include: *APo.* 48a29; *Metaph.* 1007a7–9, 1045a35–7; *Rh.* 1393b3–6, 1418a14–16.

4 This seems the consistent use, for example, of Antiphon the Sophist. See Pendrick 2002.

5 Guthrie 1981, 284 provides an especially good illustration of what I am here calling the 'textbook treatment' of Aristotle's contention. In so speaking, I do not mean to impugn this interpretation by representing it as superficial, for Guthrie is certainly not that; rather, I mean to suggest that this is the sort of interpretation which is so widely received that it tends to figure without comment in standard introductions to Aristotle's thought. I say a bit more about Guthrie's textbook treatment below in § II.

the ensouled body, which is not made of antecedently existing parts which need somehow to be fused. Barnes expresses this sort of view tidily, in his own textbook introduction to Aristotle: "There is no problem of the 'unity' of soul and body, or of how soul and body can act upon each other. Descartes later wondered how on earth two things so different as body and soul could coexist and work together; for Aristotle such issues do not arise."[6] From the textbookish point of view, Aristotelian hylomorphism may thus appear an alluring middle way between the extravagance of dualism, against Plato's version of which Aristotle is seen here to be recoiling, and the niggardliness of reductive materialism, of the sort recounted by Aristotle in the endoxic first book of *De anima.* Hylomorphism emerges as an attractive *tertium quid* precisely because it forestalls – by uncovering and undermining the illicit presuppositions giving rise to such concerns – any question of soul-body unity.

The first problem with the textbook presentation of Aristotle's meaning is this: Aristotle does not in fact say what the textbook writers say he says. He does not say, for instance, that one ought not to ask whether soul and body are one because they obviously *are* one; nor does he say that one must avoid all such questions because by asking them we only will betray our own confusions about this matter. What he does say when advancing his motivation for holding the question of soul-body oneness at arm's length is, rather, this: "For while *one* and *being* are meant in several ways, what is properly so meant is actuality" (*de An.* 412b8–9: τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν). On its face, this reasoning supports neither the milder nor the stronger translation. Indeed, as I say, this reasoning is, unfortunately, opaque.

Aristotle's reasoning is opaque not least because it is highly technical. First, when contending that *unity* and *being* are meant in several ways (πλεοναχῶς λέγεται), Aristotle is appealing to his apparatus of homonymy; he thus presumes that his readers have some familiarity with that apparatus. Minimally, we cannot move to a full appreciation of his contention, then, until we understand how a grounding in the homonymy of oneness and being might help us to understand why we need not pursue the question of soul-body unity. The textbook recapitulation of his meaning reflects no such familiarity.

Moreover, of equal importance is the occurrence of a second key expression in Aristotle's reasoning: the word *entelecheia* (ἐντελέχεια). Ar-

6 Barnes 1982, 67; repeated at Barnes 2000, 107.

istotle's appeal to this expression is significant in two related ways. First, this is a term whose meaning is never immediately clear.[7] An evident Aristotelian neologism, the word '*entelecheia*' features prominently in *De anima*, with greater relative frequency in this than in any other work, and indeed occurs almost exclusively within *De anima* in its latter two books, in which Aristotle offers his positive account of the soul and its capacities, rather than in its first, endoxic book.[8] Second, and more urgently, in the very chapter of *de Anima* in which Aristotle offers his judgment about soul-body unity, he says not that the soul-body compound is an *entelecheia*, but rather – *four times* – that the *soul* is an *entelecheia*, including in the lines directly leading up to his remark about the utility of an inquiry into soul-body unity (*de An.* 412a9–11, a19–22, a27–29, b4–5). The last of these passages states directly, and offers as a ground for the claim that we need not inquire into the unity of body and soul, the following general observation: "Hence, if it is necessary to say something which is common to every soul, it would be that the soul is the first actuality of an organic natural body" (εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ; *de An.* 412b4–5). One can therefore only wonder why Guthrie, in keeping with the textbook treatment of this passage, feels justified in asserting without argument: "The entelechy is here the concrete object at its highest stage."[9] For, on the contrary, the entelechy here is the soul.

Of course, the presence of these technical terms in Aristotle's justification does not show that the textbook treatment of soul-body unity in Aristotle is in the end incorrect. These terms do, however, call for some further explication; without such further inquiry, our appreciation of Aristotle's argument will be incomplete at best. In general, one can discern at least two families of treatments of Aristotle's reasoning. We may think that questions of soul-body unity are pre-empted by Aristotle's appeals to homonymy and *entelecheia*, as Barnes implies,[10] and is presupposed in the stronger translation of our passage; or one may think, in

7 See Ross 1961, 10–12 and 15 for the significance of this word and its role in Aristotle's *De anima*.

8 It shows up only once in *de An.* I, at 402a26, but then appears another 39 times in *de An.* II and III. Otherwise, it occurs frequently in the corpus only in *Ph.* (34), *Metaph.* (40), *GC* (21), and then rarely elsewhere in *Cael.* (3) and *GA* (2), and just once each in *PA* and *Mete.*

9 Guthrie 1981, 284, n. 3.

10 See n. 6 above.

keeping with the milder translation, that the question of soul-body relation is not so much pre-empted as simply answered. We may call these families of interpretations, which are, it must be conceded, not always crisply or consistently delineated, the *pre-emptory* and *responsive* understandings of Aristotle's attitude towards the question of soul-body unity.

Put in these terms, I contend that the reasoning of the passage supports the responsive interpretation: Aristotle supposes, rightly or wrongly, that the technical apparatus invoked – the apparatus of homonymy and *entelecheia* – provides a perfectly defensible answer to a perfectly appropriate question, namely the question of what makes the soul and body one. If the responsive interpretation is comparatively deflationary, it is also consequential in another way. If this approach is broadly correct, it will turn out that Aristotle's answer, when rightly understood, puts pressure on the otherwise attractive assimilation of hylomorphism to a sort of *tertium quid* navigating between the mirroring excesses of reductive materialism and Platonic dualism, an assimilation which has won Aristotle plaudits amongst some of his modern-day interpreters. For his answer requires a firm commitment to the ontological priority of soul, one which is not only likely to arouse modern-day misgivings about the priority of something which appears predicated of that to which it is held to be prior, but which already places almost intolerable internal burdens on the hylomorphic framework within which Aristotle develops his account of soul-body relations.

Once this form of priority is understood, it becomes salutary to revisit, and reinterpret, a passage of *De anima* I which has captured the imaginations of many of Aristotle's modern-day readers.[11] This is the so-called 'celebrated Rylean passage', where Aristotle has seemed in a striking way to prefigure a colourful suggestion of Gilbert Ryle to the effect that those embarking on inquiry into the unity of soul and body are already implicated in an especially unfortunate sort of mistake, a category mistake.[12] Upon its reconsideration, I contend, this passage proves both more alien and more interesting than has too often been supposed.

11 I have discussed this passage from different angles in 2007, 1–23 and 1988, 140–149.

12 Ryle, 1949.

II. Reconstructing Aristotle's argument

Our immediate task, then, is to reconstruct Aristotle's argument at *De anima* 412b4–9. Judging by the linguistic data of the passage, Aristotle's contention receives two forms of support, one general form from the passage preceding it ("consequently", διὸ at 412b6) and then another, more specific form from the lines which follow ("for", γὰρ at 412b8). The entire context is as follows:

> Hence, if it is necessary to say something which is common to every soul, it would be that the soul is the first actuality of an organic natural body. Consequently, it is not necessary to ask whether the soul and body are one, just as it is not necessary to ask this concerning the wax and the seal, nor generally concerning the matter of each thing and that of which it is the matter. For while one and being are spoken of in several ways, the controlling sense is the actuality.
>
> εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν. (*de An.* 412b4–9)

The passages makes clear at least that Aristotle supposes that soul-body relations pose no special problem for unity. He regards the unity of soul and body as a straightforward application of his doctrine of hylomorphism, with the result that there is no more problem for souls and bodies than there is for the quantity of wax and the seal impressed upon it.

Beyond that, however, matters grow contentious. If we lay out Aristotle's point schematically, the difficulties come into sharper focus. He offers as the ultimate ground for his judgment that while oneness spoken of in several ways, the controlling sense (τὸ κυρίως, 412b8) is actuality. It is noteworthy first that the notion of there being a controlling sense reflects a further technical commitment of Aristotle's,[13] that cases of homonymy have a core instance, in terms of which other non-core instances of the homonym must be explicated.[14] Aristotle's argument moves from:

13 The technical character of Aristotle's observation tends to be obscured by otherwise unobjectionable translations of τὸ κυρίως as 'proper'. See *Cat.* 2a11, *Ph.* 191b7; *GC* 314a10, 317a33; *EN* 1144b4.

14 On instances of core-dependent homonymy, see Shields 1999, ch. IV, and Ward 2008, ch. III.

P^1: *Entelecheia* is the controlling sense of unity.
to:
C: It is not necessary to ask whether the soul and body are one.

The challenge for those who wish to trace Aristotle's actual reasoning is to fill in the premises from (P^1) to (C).

As we have seen, a false start was made by Guthrie when he sought to curtail Aristotle's train of thought by supplying the following premiss set as a bridge:

P^2: The concrete object (viz. the form-matter compound) is an *entelecheia*.
P^3: If the concrete object at its highest level is an *entelecheia*, then (C).

Unfortunately, as we have already seen, P^2 is not at all what Aristotle says in *De anima* II 1. Moreover, even if one were to accept P^2 as written, the bridge conditional P^3 would at a minimum cry out for explication: why should some *x*'s being an *entelecheia* be a sufficient ground for forestalling or rejecting the question of the unity of soul and body? Indeed, why would it forestall the question of hylomorphic unity in general? If a wax candle is an actually existing compound of form and matter, then there remains all the same a question about the principle of unity in virtue of which the various constituents of the candle form a unity while, presumably, for instance, the candle and a hand-holding-the-candle do not. Minimally, one would need to explain the connection between actuality and unity, and do so in a way which makes Aristotle's appeal to homonymy pertinent.

It is thus preferable to take Aristotle's actual claims in this passage – that soul is *entelecheia* and that *entelecheia* is the controlling sense of unity and being – as the basis for reconstructing his argument. If we are to find some conceptual connection between the soul's being an *entelecheia* and there being a resolution to the question of unity of soul and body, it seems imperative to take two additional contentions of Aristotle seriously. The first is that the soul is a cause (*aition*) and source (*archê*):

> The soul is the cause (*aitia*) and source (*archê*) of the living body. But these [cause and source] are spoken of in many ways. Similarly, soul is a cause according to the ways delineated, which are three: it is a cause as the principle of motion, as that for the sake of which, and as the substance (*ousia*) of ensouled bodies. That it is a cause as substance is clear, for substance is the

> cause of being for all things, and for living things being is life – and the soul is also the cause and principle of life.
>
> ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται, ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. (*de An.* 415b8–14; cf. *PA* 467b12–25; *Ph.* 255a6–10)

The second is that the soul as substance provides the identity conditions of the entity whose soul it is. This Aristotle makes clear in *Metaphysics* VII 17, a chapter to which the terse text of *De anima* II 1 is plainly indebted:

> The substance of each thing, then, is this [the form], for this is the primary cause of [each thing's] being [F]. Since among things, not all are substances, while as many as are substances exist in accordance with nature, i.e. are constituted by nature, it would be this nature – which is not an element, but a principle – that is substance.
>
> οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι) – ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή. (*Metaph.* 1041b27–31)

Together these passages commit Aristotle to the view that the soul as a substance is the source and cause of the compound entity's being the entity it is – the soul is, for instance, the cause and source of a human being's being a human being.

Already, then, the notions of source (*archê*) and cause (*aition*) commit Aristotle to the priority of soul: it is the soul, he maintains, which confers unity and identity on the entity whose soul it is. The further connection with the soul's being an *entelecheia* helps explain how the soul is to be conceived in this regard. It is, Aristotle's supposes, the soul's being a *final cause* which permits it to serve as a principle of actuality:

> Actuality is prior in substance as well, first because things posterior in generation are prior in form and in substance (e.g. adult to boy, and man to seed; for the one has the form and the other does not), and because everything that comes to be proceeds to a source (*archê*), that is, to an end (for that for the sake of which is an *archê*, and generation is for the sake of the end), and the actuality is an end and the potentiality acquired for the sake of this.
>
> Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὔ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ

> τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις), τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. (*Metaph.* 1050a5–10)

The crucial – and initially curious – notion in this passage is that in generation what comes to be proceeds *to a source* (an *archê*), which is to say *to* an end for the sake of which generation takes place.[15]

So far, then, Aristotle's argument in *De anima* 412b4–9 appears heavily indebted to difficult doctrines of *Metaphysics* VII-IX. It is not the place here to defend those doctrines, though, of course, the ultimate cogency of Aristotle's soul-body hylomorphism rests upon their defensibility. Rather, the task at hand is simply to reconstruct the argument of *De anima* in light of those doctrines. For this task, however, one further piece is required. This piece returns us to the notion of there being a *controlling* sense in a case of homonymy. The controlling sense of a case of core-dependent homonymy is that source, or *archê* in terms of which all non-core instances must be explicated. Thus, for instance, Aristotle insists that in a range of homonyms, the non-core instance depend upon the *archê* as a that which legitimates the application of a term to a derived instance (*Metaph.* 1003b6, 1013a14–15).[16] Thus, to use one of Aristotle's favourite illustrations, just as a healthy complexion is healthy only because it tends to indicate health in the person whose complexion it is, so in the comparatively abstract case of unity, non-core instances of unity qualify as unities only because they stand in some appropriate relation to the core case, the *archê* which is the controlling sense. In the case of unity, says Aristotle, the core is *entelecheia*.

Taking all that together, we may reconstruct Aristotle's argument in *de An.* 412b4–9, in line with the responsive interpretation, as follows:

P[1]: In cases of core-dependent homonymy, the non-core instances qualify as instances of the kind by being suitably related to the core, or controlling instance of the kind in question.

C[1]: Hence, in the case of unities, non-core instances of unity qualify as unities by being suitably related to the core or controlling instance of unity.

P[2]: *Entelecheia* is the core or controlling instance of unity.

C[2]: Hence, in the case of unities, non-core instances are unities by being suitably related to the *entelecheia*.

15 We will have occasion to revisit this passage below in § IV.

16 On the sense in which the controlling sense of a core-dependent homonym is an *archê*, see Shields 1999, 122–127.

P^5: In the case of soul-body compounds, the *entelecheia* is the soul.
C^3: Hence, in the case of soul-body compounds, the compound is a unity by being suitably related to the soul.
P^4: If the compound is a unity by being suitably related to the soul as its source of unity, then it is not necessary to ask whether the soul and body are one.
C: Hence, it is not necessary to ask whether the soul and body are one.

There is nothing amiss or confused in the question of soul-body unity, and there is no mistake, categorial or otherwise, betrayed in its formulation. It is not necessary to ask the question of whether soul and body are one, for we have its answer available to us.

This answer is given, as this reconstruction makes explicit, in terms of Aristotle's appeals to homonymy and the notion of the soul's being an *entelecheia*. The interim conclusions simply trace the chain of inferences upon which the compressed remarks in this passage rely. According to this responsive interpretation, then, we have no need to ask whether the soul and body are one, because we have our answer at the ready: the compound is one as a non-core homonym, depending, in the manner of all non-core homonyms, on its core source, or *archê*, in this instance, the soul, which is its *entelecheia*.

Of course, a complete appraisal of this argument would require a full specification of a number of as-yet unexplicated notions, not least the notion of being 'suitably related' to a core. As I have argued elsewhere, the relevant notion of suitability is to be given in terms of Aristotle's four-causal explanatory schema,[17] and here we can only observe that the soul as *entelecheia* fits that schema precisely, because, as we have seen Aristotle insisting, it is the formal, final, and efficient cause of the compound (*de An.* 415b8–14; cf. *PA* 467b12–25; *Ph.* 255a6–10). For present purposes, it matters most that this version of the responsive interpretation frankly accepts the soul as *prior* to the compound in terms of unity: it is the unity of the soul, as the *entelecheia* of the compound which grounds and explains the unity of the compound, and not the other way around. The soul is, in this respect at least, prior.

17 See Shields 1999, 110–122.

III. Two problems about priority

One of the advantages of the pre-emptory response, held in common with Guthrie's otherwise unwarranted assertion that it is the compound which is the *entelecheia* in question in this passage, is that it sidesteps two difficult problems about the priority of the soul. If we think of the compound as the basic unity, primitive in the sense that there is simply no question to be raised concerning how it is unified, then there is no question about how the soul can be conceived as prior to the compound. By contrast, if we adopt the responsive interpretation just advanced, we find Aristotle saddled with two related prima facie problems.

The first can be stated in the form of a possible contradiction. Aristotle asserts in *Metaphysics* V 11, quite reasonably, that if *x* is the actuality of *y*, then *x* is prior to *y* (*Metaph.* 1019a1–4). Yet this does not sit easily with the suggestion that the soul is a form – if, that is, the form is thought to be predicated of the matter whose form it is, as seems to be the purport of the general thought that a form is akin to a shape, or positive attribute. So much seems to many to be asserted, or very nearly asserted, in *Metaphysics* VII 3: "the [predicates] other than substance are predicated of substance, while this [viz. substance as form] is predicated of matter" (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης; 1029a23–4, cf. *Metaph.* 1032b1–2, 1033b17–8, 1035b14 ff., 1037a22 ff., 1041b7–9, 1049a34–6).[18] This half of the equation has seemed perfectly unavoidable and also unproblematic to some of Aristotle's commentators, including Ross, who comments on this passage: "matter underlies actuality or form, the concrete individual underlies its affections or accidents".[19] If we accept this way of looking at form-matter relations, then since the body is the matter of the compound in a living being, we arrive at our *prima facie* contradiction. (i) If *x* is the actuality of *y*, then *x* is prior to *y* (*Metaph.* 1019a1–4). The soul is the actuality of the body. So, the soul is prior to the body. (ii) If φ is predicated of *x*, then φ is posterior to *x*. The soul, as form, is predicated of the body, as matter. So, the soul is posterior to the body.

Hence, the soul is both prior and posterior to the body.

The natural and appropriate impulse in the face of such a problem in Aristotle is to observe that he distinguishes many distinct forms of priority, and indeed devotes two entire chapters to distinguishing them,

18 This suggestion is rightly queried by Brunschwig 1997.

19 Ross 1924, 184.

namely *Metaphysics* V 11 and *Categories* 12. These forms include priority in place, time, movement, power, arrangement, knowledge, account, and nature, which Aristotle also calls priority *simpliciter* (*Metaph.* 1018b9–1019a28; *Cat.* 12). The suggestion thus lies near that the forms of priority are not the same, with the result that the putative contradiction dissolves.

Further, so far, at least, in the formulation of this putative contradiction, there may also seem to be a conflation between the body, which is the matter of the compound, and the compound itself. Of which the soul is said to be the *entelecheia?* If we think the soul is prior to the compound and not the body, then if it is predicated of the body, there will be no looming contradiction, because there will be different *relata* involved in the varying priority claims. In fact, however, this simple response only postpones the issue. For Aristotle offers a still more fine-grained account of the priority of *entelecheia* in *Metaphysics* IX 8. Priority in *entelecheia* admits of three types: definition, time, and being. This last form of priority we may call ontological priority, about which Aristotle says the following: "Some things are called prior and posterior in this way, others in respect of nature and substance (*ta de kata physin kai ousian*), namely, those which can be without other things, while those others cannot be without them" (*Metaph.* 1019a1–4).

This passage seems to state the following account of ontological priority:[20]

- x is ontologically prior to $y =_{df} x$ can exist without y, but y cannot exist without x.

So, the problem re-emerges. If the soul is the *entelecheia* of the body or compound, or both, then it appears ontologically prior to them. If so, then, given Aristotle's gloss on ontological priority in terms of asymmetric implication for existence, it will follow that the soul can exist without the body or compound, while the body or compound cannot exist without it. So much, however, flatly contradicts Aristotle's express contention: "Therefore, that the soul is not separable from the body … is not unclear" (ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος … οὐκ ἄδηλον; *de An.* 413a4–5). Hence, again, we have a contradiction. (i) If the soul is the *entelecheia* of the body (or the compound), then it is ontologically prior to the body (or the compound). (ii) If the soul cannot

20 For an intricate and illuminating discussion of ontological dependence in the Metaphysics, see Wedin 2000, esp. 50–54 and 159–162.

exist without the body (or the compound), then it is not ontologically prior to the body (or the compound). Hence, the soul is and is not ontologically prior to the body (or the compound). For this problem, it will not matter which *relata* we choose.

It is perhaps worth noting at this juncture that this problem, or seeming problem, is really just the flip-side of Ackrill's important problem about the homonymy of the body.[21] That problem, in my formulation, follows from just two theses:

- A General Principle of Hylomorphism: If *m* is the matter of a compound *c*, and *f* its form, then *m* is contingently enformed by *f*.
- The Homonymy of the Body: A body which has lost its soul is not a body, "except homonymously" (*de An.* 412b10–27).

With those theses, we can generate an apparent contradiction:

1. If *m* is the matter of a compound *c*, and *f* its form, then *m* is contingently enformed by *f* (The General Principle of Hylomorphism).
2. A living being is a compound of form and matter: the body is the matter and the soul is the form (*de An.* 412a19–22).
3. Hence, in a living being, the body is contingently enformed by the soul (1, 2).
4. A living body which has lost its soul is not a body, except homonymously (*de An.* 412b10–27).
5. If (4), then the living body is not contingently enformed by the soul.
6. Hence, in a living being, the body is not contingently enformed by the soul (4, 5).
7. Hence, in a living being, the body both is and is not contingently enformed by the soul (3, 6).

Ackrill is surely right that there is a *prima facie* problem here for Aristotle. What has not always been appreciated is that this problem is really just a consequence of the priority of the soul. For its key premise, (4) that a living body which has lost its soul is not a body except homonymously, is a straightforward consequence of Aristotle's commitment to the priority of soul over the body. Indeed, one would be hard-pressed to understand why Aristotle would insist on such a claim were it not for his antecedent commitment to that priority.

If we merge these problems, we see their joint source. Given the ontological priority of actuality, the soul is existentially independent

21 Ackrill 1972/1973, 119–133.

of the body; given hylomorphism, the soul is existentially dependent upon the body. Given hylomorphism, the body is existentially independent of the soul; given the homonymy principle, the body is existentially dependent upon the soul. Altogether, then: the body is and is not existentially dependent upon the soul; and the soul is and is not existentially dependent upon the body.

These various *prima facie* problems in Aristotle's theory ultimately all stem from the same source: the priority of the soul. In consequence, a proper understanding of that priority may offer a co-ordinated solution to them all simultaneously.

IV. Priorities and tools

The way forward involves re-assessing ontological priority. Although it is natural to suppose that *x* is prior in being to *y* only if *x* can exist without *y* while *y* cannot exist without *x*, in fact Aristotle's conception of ontological priority is more fine-grained than mere asymmetry with respect to implication of existence. Rather, his conception involves an appeal to a teleologically specified sortal dependency.

This can best be understood by revisiting a passage we have already considered, but now with greater attention to its teleological dimensions. When contending in *Metaphysics* V 11 that actuality is prior in substance or being (οὐσίᾳ), Aristotle does not in fact assert asymmetry with respect to existential implication, as the passage at first seems to require. Rather, his meaning is to be explicated with reference to the sort of priority of *entelecheia* developed in *Metaphysics* IX 8, where the actuality is characterized as a "source towards which everything coming to be proceeds" (ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον; *Metaph*. 1050a7–8). In this latter passage, Aristotle makes plain that every potentiality is acquired for the sake of an end conceived as actuality. This implies not existential independence, but rather the thought that whatever comes to be has the potentialities it has only as arrayed towards some end – a thought which helps explain the way in which, in Aristotle's view, an end may yet be a beginning. The "end is a source" (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα; *Metaph*. 1050a8) in the sense that some potentiality is the potentiality it is in the first instance precisely because it is ordered towards some end.

Developing this clue, we find in Aristotle a more nuanced account of priority in actuality:

- x is ontologically prior to $y =_{df}$ (i) x's being φ is a final cause of y's being ψ; (ii) y cannot exist without x in the sense that y has its identity conditions parasitic on x.

On this approach, something potential would not be the potentiality it is without its already being the case that some end is specifiable as the goal towards which the features of the potentiality are directed.

So much does, of course, imply half of the equation of existential independence: it holds that the body would not so much as be a body without its being directed towards the soul which is its actuality. Crucially, however, this does *not* state that the *entelecheia,* in this case the soul, can exist without the body. It is, on the contrary, fully consistent with this understanding of priority in actuality that the *entelecheia* might yet be existentially dependent upon the body whose actuality it is.

Further, so long as we are prepared to allow that y may be existentially dependent on x, even while x is teleologically dependent on y, then there is no fear of contradiction in Aristotle's conception of soul-body unity. Surely, however, we should allow this. To advert to a simple illustration, we should be perfectly prepared to allow both that nothing is a clock unless it is a device which indicates time and that nothing is a minute hand on a clock unless it serves to indicate the passing of time in increments measured in minutes. That is to say, at the risk of belaboring the point, that something's *being a clock* is existentially dependent upon there being some suitably arranged material components, even while something's *being a clock part* is teleologically dependent upon its serving the end state of indicating the time. Accordingly, we should think of Aristotle's various remarks about the priority of soul as generating a contradiction only if we are prepared to insist that clocks are revealed, upon reflection, to be impossible.

From this perspective, both Ackrill's problem and the problems of priority find the same resolution: there is no contradiction in *De anima* on either account because Aristotle holds consistently that the soul is prior to the body.

It is to be stressed, then, that Aristotle avoids these problems only by embracing the priority of the soul over the body in the very strong sense that nothing would be a body without its serving to realize the ends determined for the body by the soul whose body it is. If this seems a topsy-turvy way of regarding the soul's relation to the body, then this is only because the thoroughgoing teleology of Aristotle's *De anima* rankles some modern sensibilities – as well it might rankle those accustomed

to regarding psychological properties as emergent from independently specifiable material states.

This same thoroughgoing teleology makes its presence felt in another way in Aristotle's *De anima* as well. This latter way tends to confirm the conception of the priority of soul we have been developing. This is Aristotle's characterization of the body as *organikon* (ὀργανικόν).[22] He says, for instance, in two of his general characterization of the soul in *De anima* that a soul is the first actuality of an organic body:

> Hence, the soul is the first actuality of a natural body which has life in potentiality. This sort of body would be one which is organic.
>
> διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. (*de An.* 412a27–30)
>
> [The soul] is the first actuality of an organic natural body.
>
> [ἡ ψυχή] ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. (*de An.* 412b5–6)

Translators into English have tended to avoid rendering ὀργανικόν in these passages, preferring, as I have just done, the cognate word 'organic', even though, in current meaning, this word bears little connection to its meaning in Aristotle.[23] Others have taken the word part of the way towards that meaning, misleadingly, by speaking of the body as one 'with organs' or 'equipped with organs'.[24] The word has this meaning

22 Although ὀργανικόν is not an uncommon word in Aristotle, since he uses it 26 times, it is noteworthy that in the vast majority of these instances (18) he uses it in order to characterize the parts (μέρη) of organisms. Unsurprisingly, then, it shows up with greatest frequency in the biological works, where he tends to treat organic parts as those which are so structured as to be used as tools, or which are, simply, tools for some end. His point is often enough that anything which is sufficiently structured to be ὀργανικόν must already be *anhomoiomerous*. Some typical illustrations of this usage: *de An.* 432b18, 25; *GA* 742a24, a36, b4, b10; *HA* 491a26, 531a28; *IA* 705a20, b2, 707a1; *PA* 646b26, 647a3, b23, 661b29.

23 *The Oxford English Dictionary* provides historical instances closer to its meaning in Aristotle: (i) Milton, in 1667, *Paradise Lost* IX. 530: "He … with Serpent Tongue Organic, or impulse of vocal Air, His fraudulent temptation thus began"; and somewhat surprisingly, because of its late date, but close still to Aristotle is (ii) T. H. Green, in 1883, *Proleg. Ethics* § 85: "The animal system is not organic merely to feeling of the kind just spoken of as receptive, to impressions … conveyed by the nerves of the several senses".

24 A notable and forceful exception is Bos 2003, 85. Unfortunately, assuming that this result is incompatible with standard hylomorphism, Bos wrongly infers that

nowhere in Aristotle, and it is here applied not to the body's several organs, but rather to the body as a whole.[25] Aristotle's claim is not that the body be organ-equipped, but rather that the soul is the form of the sort of body suited to serve as its tool, where this is a body so structured that it can engage in activities characteristic of the kind of soul it serves: plants engaging in nutrition and generation, non-human animals additionally in perception, and human animals in reason as well.

Given the account of priority in actuality we have just developed, this is hardly surprising. On the contrary, like any other sort of tool, the matter of a human being must be functionally suited to realizing the purpose to which it is to be put to use. A soul cannot be realized in unsuitable matter. This in turn suggests that Aristotle's complaints against Pythagorean accounts of transmigration in *De anima* I 3 are meant with a high degree of literalness. After rejecting the account of the soul in Plato's *Timaeus* in that chapter, Aristotle pauses to draw a general moral:

> But something absurd turns out for this account as for most others concerning the soul, since they conjoin the soul to the body and place it in the body without articulating in addition the cause of this or the condition of the body. This, however, would seem to be necessary; it is because of their commonality that one acts while the other is affected, and that the one initiates motion and the other is in motion. None of this belongs to things which just happen to be related to one another. These accounts merely endeavor to say what sort of thing the soul is without articulating anything further about the body which is to receive the soul, as if it were possible, as according to the Pythagorean myths, for just any soul to be outfitted in just any body. For each body seems to have its own peculiar form and shape, and what they say is almost the same as if someone were to say that carpentry could be outfitted in flutes; for it is necessary that the craft make use of its tools, and that the soul make use of its body.
>
> ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχήν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν, παραπλήσιον δὲ λέγουσιν

---

the instrumental body is something other than the ordinary perceptible body, and is instead a subtle body composed of *pneuma*.

25 This is a point rightly stressed by Everson 1997, 64.

> ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. (*de An.* 407b13–26)

The criticism here is two-fold. First in supposing that a soul could quit its body and come to animate another, possibly of a different species,[26] the Pythagoreans neglect the fact that there must be commonality (κοινωνία) between body and soul if motion is to be effected. Only categorically matched entities may enter into causal relations, so that, for instance, a kettle of boiling water could not efficiently cause the sound of the final movement of Mahler's Fourth Symphony. Second, and relatedly, a craft can only use tools appropriate to his ends. Carpentry cannot make use of flutes when a carpenter builds a house. Similarly, a human soul cannot make use of a corn stalk to see the sun setting in the evening.

This last observation bears emphasis. Aristotle says that "it is necessary that the craft make use of its tools, and that the soul make use of its body" (δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι; *de An.* 407b25–26). When he claims that a craft must use tools suited to its own ends, Aristotle places appropriately severe constraints on the kinds of form and kinds of matter suitable for bringing about the ends of some craft; and he says that the soul *uses* its body, just as a craft *uses* (χρῆσθαι) its tools. The emphasis here is on the ends of the craft, which determine the form and matter of the appropriate tools, and not the other way around. Similarly, then, the soul determines the form and matter of the compound to be suited to its ends, namely, in the case of humans, generation and nutrition, perception, and reason. Thus, in calling the body ὀργανικόν, Aristotle means precisely that: the soul is prior to the body in that it determines the suitability of the body as an organ to its ends. He does not mean that the body must be equipped with organs – though, of course it must be – but rather that it be a tool capable of implementing the objectives of the soul. The priority of the soul, as the actuality of the body, is thus ineleminably teleological; it is also, therefore, for better or worse, difficult to graft onto those forms of modern-day of physicalism which accept the physical as prior to and determinative of the psychological. These forms understandably find some discomfort when they seek ways to explain how the mental can find causal entry into the physical nexus, when, in the rhetoric of their concerns, the physical is causally

26 See D.L. VIII 36.

closed.[27] This is indeed a sort of problem which does not arise for Aristotle.[28]

V. Category mistakes in and out of Aristotle

Is the Aristotelian thought that the soul is prior to the body in these ways laudable or lamentable?[29] If the general view developed thus far is correct even in outline, then Aristotle's commitment to the priority of soul puts him at variance with modern-day attempts to explain psychic activity in terms of antecedently given and independently specifiable physical states. In his view, any such attempt would be akin to someone endeavoring to explain the craft of carpentry by suggesting that a non-craftsman had stumbled upon a box of ready-made saws, hammers, awls, and levels only then to form the bright idea that he might use them to build a table. Rather, those tools are what they are only because they have been made to suit the antecedently given aims of carpentry, a craft whose ends include *inter alia* the building of tables.

Some of Aristotle's commentators have implicitly found greater continuity than this suggests, and have wanted to minimize these sorts of results by finding in him a view continuous with one championed in Oxford in the mid-twentieth century. Consequently, despite Aristotle's regarding the soul as a substance which uses the body as a tool suited to its own ends, as something ὀργανικόν in his language, these modern commentators have persisted in referring to the Aristotelian soul as a "set of capacities",[30] and have regarded him as worthy of praise for prefiguring the contention of Gilbert Ryle that even to ask the Cartesian question of soul-body unity is to betray a misunderstanding. The problem, as Ryle sees it, is that anyone who poses such a question is already implicated in some variety of category mistake.[31] It is hard to see how the substantiality of the soul is to be reconciled with the thought that

27 The causal closure of the physical receives two non-equivalent formulations in the contemporary literature: (i) every physical event has a complete physical cause; and (ii) no physical event has a cause outside the physical domain. See Kim 1998.

28 A good illustration is Kim 1996, 152: "The fact that reductionism delivers the simplest solution to the problem of mental causation is probably the best argument in favor of it".

29 Burnyeat 1992, 15–26.

30 Barnes 1971/1972, and Sorabji 1974, 63–89.

31 Ryle 1949.

it is a mere set of capacities, presumably a set of capacities of the body, or perhaps the compound – though then the compound would need first to be regarded as a compound of a body and a set of capacities which would then manifest a set of capacities.

Further, and more to the present point, it is hard to see how the thought that the soul is a set of capacities makes sense of Aristotle's commitment to the priority of soul. We normally think of capacities as grounded in the categorial features of things, so that they are posterior to those features. We explain, for instance, the ability of a hot poker to cause a burn by the temperature of the metal, or ultimately of the mean kinetic activity of the molecules of the metal, and do not say that the temperature or mean kinetic molecular activity of the poker is brought about by its capacity to burn. Why, then, should commentators be attracted to the suggestion that the Aristotelian soul is a set of capacities?

There may seem to be one good reason. It is a reason which brings us to what Barnes has dubbed the 'celebrated Rylean passage' of Aristotle's *De anima*.[32] In this passage Aristotle is considering some worries he has about whether it is appropriate to think of the soul as a subject of motion. He claims:

> Someone might more reasonably raise a difficulty concerning how the soul is in motion, by focusing on these sorts of considerations: we say that soul is pained and pleased, is confident and afraid, and further that it is angry and also that it perceives and thinks. But all of these seem to be motions. On this basis, one might think that the soul is in motion; but this is not necessary. For let it be the case that being pained or pleased or thinking are motions, and that each of these counts as being moved, and that the movement is effected by the soul – for example that being angry or afraid is the heart's being moved in such and such a way, while thinking is presumably this or some other part's being moved, and this comes about in some cases in virtue of something's being in motion in space and in other cases in virtue of alteration. (Questions regarding what sorts of motions and how they occur require another discussion). Yet saying that the soul is angry would be like saying that the soul weaves or builds. For it is perhaps better to say not that the soul pities or learns or thinks, but that the human being does these things with the soul.
>
> εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἄν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας· φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαί τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον. εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις

32 Barnes 1971/1972, 104.

> εἰσί, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαί τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὠδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἤ τι τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι, τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστι λόγος), τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. (*de An*. 408a34-b15)

This last sentence might be thought to provide all the license needed to treat Aristotle as singing from the same sheet as Ryle. It may seem that Aristotle and Ryle agree that we are entitled to assert that human beings engage in various characteristically human activities in virtue of their various capacities, but that to say more – and in particular to treat those capacities as the *subject* of those activities – is to commit a category mistake, namely the mistake of confusing an entity in the category of capacity or disposition for an entity in the category of substance. Surely no substance is a capacity and no capacity is a substance.

The last sentence of this passage would indeed provide an initial license for treating Aristotle and Ryle as fellow travellers if there were a good reason to render the last phrase, a dative locution which I have tried to render neutrally by "with his soul" (τῇ ψυχῇ), by the stronger, instrumental translation "by means of his soul". This is of course a possible meaning, philologically speaking. Even so, we should now be deeply suspicious of this sort of easy interpretation. We have seen so far that the soul is prior in actuality to the body, that this requires that the body's very identity conditions be parasitic on the soul which is its actuality, and further that the soul uses the body as an instrument for achieving its ends. The thought that the human uses the soul as an instrument – as is required if we take the relevant phrase as an instrumental dative – not only runs counter to Aristotle's view of the soul's relation to the body and the compound, but indeed seems to get the matter exactly the wrong way around. We are thus in an uncomfortable situation. Either Aristotle speaks with dubious coherence by making the body the instrument of the soul and then again the soul the instrument of the compound of soul and body, that is, the instrument of something which is a compound of the soul itself and its instrument, or the instrumental dative is not at all the right framework for understanding Aristotle's meaning in this passage. In that case, however, his meaning is far from transparent.

To be clear, what is at stake in the question of the force of this dative is the broader question of whether the celebrated Rylean passage is in fact in the slightest Rylean. The passage is not, I contend, because categorial questions are not in view in *De anima* I 3 at all. Rather, Aristotle is here concerned with questions pertaining to the appropriateness of regarding the soul, a form which is evidently not a magnitude,[33] as something capable of moving in its own right (καθ' αὑτό). His concerns prove technical, involving features of his theory of motion,[34] but do not engage the question of whether the soul is the proper subject or substrate of the attitudes and actions he here discusses. This is perhaps also why, later in *De anima*, he finds no difficulty in opening his discussion of reason by introducing it as "the part of the soul by which it, viz. the soul, thinks and understands" (Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ; *de An.* 429a10–11). He is again not contradicting himself, or speaking otherwise loosely,[35] but rather saying what we might expect him to say, namely a human being is able to think and understand *in virtue of his soul*, or simply, *because of his soul.* This he might well say not *despite* his commitment to the priority of the soul but precisely *because* of it. By contrast, it is hard to understand how he might speak this way if he thought it foolish, and a category mistake, to speak of the soul as a substance, on the grounds that it is not a substance but a capacity or set of capacities belonging to the body.

Taking all that together, if there are category mistakes associated with this passage, they reside not with Aristotle, but rather with those interpreters who look to find in him a precursor thesis to Ryle's so-called category mistake. If that is right, then the error of these interpreters is instructive because it is precisely the converse of the (alleged) error Ryle fought to foist on Descartes. As Ryle would have it, Descartes went wrong, along with those among his critics who thoroughly rejected his commitment to immaterial souls but persisted in thinking the mind or soul as an entity in its own right, by mistaking a collection of capacities for a substance. Those who would have Aristotle emerge as Ryle before his time have instead themselves mistaken a substance for a collection of capacities. On Aristotle's theory, the soul is not a

33 *De An.* 407b2: "in the first instance, it is not right to say that the soul is a magnitude" (πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι).

34 I have characterized these technical features in Shields 2007.

35 As, for instance Hicks maintains. See Hicks 1907, 275.

set of capacities but rather a substance, and a substance as form – where forms are prior in actuality to the bodies whose forms they are.

VI. Conclusions

We began with a question about a question: why does Aristotle waive off the question of soul-body unity? Upon reflection, we see that he does not adopt the arch posture that this question is ill-formed, that in its very formulation it betrays some confusion, categorial or otherwise. Rather, he thinks that the question of soul-body unity receives a compelling answer in terms of his hylomorphism, a theory he articulates within a broadly teleological framework. In this framework, the soul proves to be prior to the body, its form and actuality, whereas the body is regarded as an organ, or tool, for achieving the ends of the soul. The controlling sense of unity, says Aristotle, is actuality, and it is the presence of the soul which makes the body something actual, and not the other way around – a thesis which remains true even if the soul is existentially dependent upon the body and so inseparable from it.

These theses will likely fail to impress those among Aristotle's present day readers who harbor modern sensibilities, especially those wed to some variety of Humean supervenience, a doctrine according to which the micro-physical structure of the world fully determines in an asymmetric way its macro-structure. For Aristotle's commitment to the priority of soul challenges such theses not least by embracing the thought that the body has its identity conditions parasitic upon the soul whose body it is, that the body is not ready-made, pre-existing and somehow waiting to be vivified by being conjoined with a soul. Whether this proves a virtue or a vice remains very much an open question; so far, at least, we have been given no reason to conclude that this form of incompatibility with a modern metaphysical dogma by itself provides any reason to doubt the final tenability of Aristotle's view.

That said, however Aristotle's hylomorphism may yet be regarded, its defense will not legitimately appeal to Rylean considerations, for, as we have seen, attempts to link Aristotle to even broadly Rylean concerns are well wide of the mark. However natural they may seem, and however well-intentioned their proponents may be, these kinds of appropriations cannot be effected. For Aristotle remains unshakeable in his commitment to the substantiality of soul, and even thinks that the

soul – as an actuality-bestowing formal substance – provides the key to answering such questions of soul-body unity as may arise. The controlling sense of oneness, he says, is actuality; and, further, he maintains, the soul is the actuality of the body. Accordingly, we need not ask the question of whether the soul and body are one. The body is made one only by the presence of the soul; and the compound of soul and body, the living animal, is for the same reason one in virtue of its soul.[36]

36 Sections of this paper were presented in Hamburg, at the Zweiter Kongress der Gesellschaft für antike Philosophie, on the topic of Leib und Seele in der antiken Philosophie. I thank the audience on that occasion for their well-informed and instructive questions, and also most especially Prof. Dorothea Frede for organizing the Congress, which was stimulating throughout. I thank also Thomas Ainsworth for his incisive comments on an earlier draft.

Aristotle on desire and action

David Charles

1. Introduction

In *De anima* III.10, 433b13 ff. Aristotle says that desire moves the animal. However, his claim is difficult to interpret (partly) because he takes the phenomenon described as completely unproblematic. He writes: "The instrument by which desire moves the animal is a bodily one: this is why it must be investigated among the functions common to body and soul …" (433b19–20). His remark strikes post-Cartesian interpreters as disappointing and mysterious. From their viewpoint, he fails even to spot the basic philosophical question: how can desire (a psychological phenomenon) move the animal's body? Nor is their sense of disappointment diminished by what follows:

> … for now, to put the matter briefly, that which moves instrumentally is where a beginning and end coincide, as in a ball and socket joint: here the convex (the ball) and the concave (the socket) are respectively the end and beginning of movement; this is why one is at rest and the other is in motion. They are spatially inseparable but differ in account. For all movement consists in pulling and pushing. This is why it is necessary (as in a wheel) that something remains at rest and from it movement is initiated … (433b21–26).

For Aristotle, the instrument by which desire moves the body does so by pushing and pulling. But his observation only deepens the mystery: how can desire 'use an instrument' which must have weight and magnitude, if it is to push and pull? How can it be spatially adjacent (as in a hinge joint) to the beginning of the movement of the body? Aristotle does not address, let alone answer, these questions. Although he notes that the instrument must be investigated 'among the functions common to the body and the soul', he does not clarify what such functions are. Nor does he spell out what is involved in desire doing something with 'an instrument'. We need to look elsewhere for his views on these issues.

In this essay I shall consider first Aristotle's account of the interconnection between 'passions of the soul' and states of the body in *de An.*

I.1. This discussion, in my view, provides the resources to understand central aspects of his account of desire and of 'functions common to the body and the soul' On this basis, I shall investigate his description of how the animal is moved in *MA* and finally comment on his talk of 'instruments' in this area. While a full account of these issues lies beyond the scope of this essay, my aim is to provide an outline of Aristotle's characterisation of (i) desire (ii) 'functions common to body and soul' and (iii) how these lead the agent to move his (or her) body.

Aristotle's view on these issues is, or so I shall argue, a distinctive one. Indeed, it seems unsatisfactory to contemporary interpreters precisely because it is not one of the standard options of post-Cartesian philosophy (dualism, materialism, functionalism or spiritualism). It should be seen rather as offering a radical alternative to these traditional accounts, which challenges the basic assumptions that drive them. Post-Cartesian theories, standardly, make two assumptions:

[1]* There is a purely psychological feature or process involved in desiring (or a purely psychological description), such as desiring (or aiming at) revenge.
[2]* All relevant processes and features essentially involved in desiring are either purely psychological or purely physical or a combination of the two.

These assumptions have been taken for granted in the exegetical debates of the past two decades (and more) about *de An.* Thus, broadly materialist interpreters represent Aristotle's account of desire as follows:

[1] Desire is to be defined as the psychological process it is without reference to any physical phenomena (in purely psychological terms).
[2] Desire is realised in (or constituted by/or supervenes on) a particular process of a physical/material type.
[3] The relevant type of physical/material process can be defined without reference to any psychological state or description.

If there were a 'spiritualist' interpretation, it would represent Aristotle as holding that:

[1] Desire is to be defined as the psychological process it is without reference to any physical phenomena (in purely psychological terms).
[2] Desire is not realised in any physical change at all (although it may require the presence of certain physical necessary conditions).

[3] Aristotle did not require the presence of any concurrent physical process because he understood the relevant matter as primitively endowed with capacities for ungrounded psychological activity.[1]

Both sets of interpreters, so understood, explicitly accept [1] (which is equivalent to [1]* above) and tacitly assume [2]*, en route to their fundamentally opposed conclusions. Aristotle, I shall argue, did not accept either of their shared assumptions. Indeed, his position calls into question the Cartesian map which most current philosophers and interpreters use to locate themselves and others in this area. We have to recover his very different standpoint before we can see that his apparently disappointing account of how desire moves the body constitutes an intelligible alternative to contemporary (20th/21st cent.) orthodoxies.

2. *De anima* I.1.1: Fear and anger: An overview

Anger and fear, as I have argued in more detail elsewhere, are treated by Aristotle as inseparable in definition as well as in existence from states of the body. More specifically: the type of desire for revenge which defines anger cannot be defined without reference to certain physiological processes (boiling of the blood). The latter play a role in determining the type of desire which is present in anger. Desire of this type is an inextricably and essentially psycho-physical process. It is a-boiling-of-the-blood-type of desire for revenge.[2]

The type of desire for revenge which the angry experience resists decomposition into distinct physical and psychological components. As Aristotle comments: "We have said that the affections of the soul are inseparable from the physical matter of living beings in the way in which anger and fear are inseparable and not in the way in which line and plane are." (403b17–19) In this passage, he distinguishes these cases in terms of distinct types of separability:

Anger and fear: they are existentially inseparable and inseparable in definition from perceptual matter.

1 Dualists would present desire as the purely psychological efficient cause of the material change involved in action. They would also see desire as the manifestation of a capacity of a separate substance: the dualist's soul.

2 For a fuller statement of this view, see Charles 2009.

Mathematical objects: they are existentially inseparable from but separable in definition from perceptual matter.

In the latter case, the mathematician initially abstracts and then separates his objects from all perceptual matter in thought and no error arises (in his purely mathematical reasoning) when he does so (see also *Metaph.* M.3, 1078a17; *Ph.* B.1, 193b34–5.) By contrast, in the case of anger,

[A] The psychological features that are essential to being angry (that is, desiring revenge) are inseparable in definition from the processes with physical properties to which they belong. Indeed, the relevant features are inextricably psycho-physical.
[B] The psycho-physical features (specified in [A]) are essential to the identity of the processes to which they belong: the processes to which the psycho-physical features belong are essentially psycho-physical processes.
[C] There is no other process (other than the one specified in [B]) which is essential to being angry.

Aristotle produces some considerations in favour of these claims in *de An.* I.1.1. In favour of [A] he argues as follows: one who grasps what it is to be angry must know that it involves certain specific bodily states; otherwise they will go wrong in their account of when one gets angry/what anger is. More specifically: he suggests that the presence of some bodily state is necessary if anger and fear are to occur (403a19–20): "Sometimes one is not stimulated or made afraid by great external misfortunes [i.e.: when the body is not affected]." Next, he claims that such bodily states are an essential part of the explanation of when one is angry or afraid. For sometimes (as he notes) one is moved to anger by small or insignificant events, when the body is stirred up (*orgq*) and is in the type of condition one is in when angry (403a20–2). Sometimes, even when nothing frightening happens, one is still afraid (in the emotional states of the person who is afraid).[3] In the latter case, presumably, one experiences fear because of the presence of some internal bodily state, even in the absence of an external cause (403a23–24).

3 I take this sentence as providing a further proof of the claim made at 403a18–19: the body suffers at the same time as the *pathê* of the soul (just listed) occur. That is, *'touto'* in 403a23 refers back to the claim in 403a18–19 as further evidence (along with the claims made in 403a19–21). It seems implausible to take this sentence as making clear the quite different situation mentioned in the previous sentence: "being moved by small occurrences".

What do these considerations show? In the last two examples, the body's state is an important part of what accounts for the person's being angry (or afraid). Omit reference to it and one fails to state the conditions under which someone is (e.g.) angry. The first example establishes that the presence of some bodily state or other is necessary if one is to be angry. Indeed, its absence explains why one is not angry in certain situations. If one assumes (as Aristotle seems to) that the type of bodily state is the same in all three examples, being angry requires the presence of one specific type of bodily state whose presence (partially) explains its onset. From these considerations Aristotle concludes:

> It is clear that the emotions are enmattered formulae and so their definitions will be of the following form: to be angry is a process of this type of body or part or capacity of such a body caused in this way for the sake of such and such a goal. (403a24–27)

This conclusion is spelled out more fully in his next remarks: "To be angry is a given type of process, the boiling of the blood around the heart for the sake of revenge" (403a31). Aristotle's conclusion seems to be, in line with [B] above, that the relevant type of desire is inseparable in definition from (and not abstractable from) the boiling of the blood. So understood, the type of desire for revenge which defines anger is a-boiling-of-the-blood-type of desire for revenge. Anger is essentially enmattered because its form is an enmattered form: one which is to be understood as essentially enmattered in this type of physical process. Armed with this understanding of anger, Aristotle further claims that

> No one considers the properties of matter which are inseparable [from this type of body/matter] not that is as properties separable [from this type of body/matter] but the physicist considers all the deeds and properties of this type of body and matter of this type … (403b10–12)

The physicist, unlike the mathematician, studies the inseparable properties of this type of body as inseparable properties of this type of body, designed to play the role they do in this type of matter. If so, in studying the type of boiling of the blood involved in being angry, the physicist will study precisely that: the type of boiling of the blood whose goal is revenge. He is not concerned with a purely physical description of this type of blood boiling which does not refer to the specific goals of the organism in question. In his view, there is no other process essentially involved in being angry other than the type of boiling of the

blood which is directed towards revenge. The only process at issue is: boiling-of-blood-for-the-sake-of-revenge.

Three points may help to clarify Aristotle's thought on this issue.

[1] In *Physics* II.2, Aristotle understands physical form (the type of form the physicist studies) on the model of the snub: concavity in the nose (194a5–8). Here, he claims that one cannot define the form correctly in terms of concavity, taken as the form of the nose. For to define the type of concavity of which we speak we have to refer to concavity-in-the-nose. The latter reference is required to render determinate the type of concavity at issue. It might be described as the determinant which specifies the determinate type of concavity which snubness is.

If anger and fear also instantiate physical forms, they (like the snub) must be defined as forms-in-matter. If so, to make specific the type of desire for revenge that is required one has to define it as a-boiling-of-the-blood-type-of-desire-for-revenge. Otherwise, one will not be able to distinguish the type of desire for revenge which characterises anger from the cold, calculating, desire for revenge of the aged, who are not at angry. (See *Rh.* 1390a15 ff.)

[2] In *de An.* I.1, Aristotle introduces a dialectical definition of a house as covering designed to prevent damage from wind and rain (403b4–6). But this does not yet mark out the type of covering a house is. Caves, awnings, tents and well-arranged branches are all coverings which are also designed to serve this purpose. What makes the relevant covering a house is that it is one which is made from matter such as bricks and wood. While there are other types of covering, a house is a specific type of matter-involving covering. Here, as in the case of the snub, being matter-involving functions as a determinant which specifies the determinate type of covering a house.

[3] Aristotle compares various affections of the soul, including anger, with weaving in *de An.* I.4, 408b11–13. This is an especially revealing example. For it seems intuitively clear that one cannot define what weaving is in purely psychological terms without reference to bodily movements. Indeed, as before:

[A] The psychological features that are essential to weaving (intentionally moving one's body to achieve a given goal) are inseparable in definition from the processes with physical properties to which they belong. They are inextricably psycho-physical features.

[B] The psycho-physical features (specified in [A]) are essential to the identity of the processes to which they belong: the processes to

which the psycho-physical features belong are essentially psycho-physical processes. (i. e. weaving)

[C] There is no other process (other than the one specified in [B]) which is essential to weaving.

If this is correct, being angry and being afraid are 'common to body and soul' in a particularly demanding way. The relevant processes are inseparable in definition into two separate components. There is not one (definitionally) separable purely formal process to which can be added another definitionally distinct physical (or bodily) process, both making (definitionally) separable but individually necessary contributions to the outcome. Rather, the relevant process is indissoluble in definition into two such components.[4] Even when considered as a 'formal' process, it cannot be defined except in terms which essentially involve matter.[5]

The bodily instrument which moves the animal is, as we noted above, described as 'common' to the body and the soul.[6] We are now in a position to understand what this means. However, first it may be helpful to consider Aristotle's discussion of desire.

4 Contrast Pl. *Phlb.* 34a3 ff. where the soul and the body are described as jointly (*koinêi*) in one single passion and jointly (*koinêi*) moved when the body suffers in a given way which reaches through to the soul (in contrast with cases where the body suffers and the soul is oblivious). In this case the soul suffers a passion (*pathos*) 'together with the body' which it can later recall it without the body. The passion in question belongs to the soul even if the body has also to be moved at the same time and in the same way if the soul is to perceive. The relevant movement of the soul (when it perceives) and that of the body are, in Plato's account here, separable in thought even if the former cannot happen without the other.

5 In particularly, it will not follow from the fact that perception is a formal change, that is 'at the level of form alone', not essentially involving any material change. Contrast Johansen 1998, 290, fn. 10 quoting Burnyeat 1992, 431.

6 It is important to note that the version of hylomorphism Aristotle introduces in *de An.* I.1, as I have interpreted it, is not the one generally attributed to him in recent discussion by friends and critics alike. For in their view (but not in his), the psychological and the physical 'components' or 'parts' of anger are definitionally separable even if not separable in existence. In their interpretation, matter does not play the role of determinant in determining the specific type of psycho-physical process involved.

3. Desire: A model for processes common to body and soul

Since anger is a type of desire (403a31), the general style of definition which applies to it should also apply to other forms of desire. Indeed, Aristotle begins this section of *de An.* I.1 by commenting that he is concerned with an account for the affections (*pathê)* of the soul quite generally, including sensual desire (*epithymein*) and perception as well as anger and fear (403a5–7). Throughout the chapter he seems to be working out a model in the case of anger, confidence and fear which can apply to all (or most) of the affections of the soul mentioned at the beginning of the section. (403b16–19). It is particularly compelling to see this model as applying to sensual desire (*epithymia)*, which elsewhere is counted as a passion of the same general type as anger, fear and confidence (*EN* 1105b21 ff.).

If this is correct, we can derive the following general account of sensual desire and how it moves the animal:

(1) Sensual desire, like anger, is an inextricably psycho-physical process (perhaps essentially involving some heating of the blood).
(2) As a result of the heat provided by desire, there is a further inextricably psycho-physical process in the part of the agent which corresponds to the hinge joint: for this process too is common to the body and the soul.
(3) As a result of this second process the limbs are moved in just the way required for the action desired. The moving of the limbs will also be an inextricably psycho-physical process (like weaving).

The simplicity of this picture should not obscure its distinctive features. More specifically:

(1) It is not a dualist account in which a purely psychological phenomenon results in the movement of the body. For desire, in Aristotle's account, is already a psycho-physical not a purely psychological process. (Nor is it the account the spiritualist would offer. For, in it, the body is not endowed with a capacity for a purely psychological process: it is not 'pregnant with conscious striving'.)
(2) Nor is it the account materialists would offer because it lacks the two features they require. It does not have either the purely psychological aspect which specifies what desire is (in non-material terms) or the purely physical process (defined in purely physical terms) which grounds (or underlies) the relevant desire. For sensual desir-

> ing (like being angry) is, in Aristotle's account, an inextricably psycho-physical process with its own casual powers. In the materialist picture, by contrast, the purely psychological aspect of desire has its causal power in virtue of its instances being realised (or grounded) in purely physical processes, the sources of the causal efficacy of desire. But in the model so far sketched there is no need to invoke a separable purely physical process (which realises desire) to account for the ability of desire to move our limbs (as its *kath'hauto* cause). The psycho-physical causal process causes this to happen by itself.[7]

While this model of sensual desire as 'common to body and soul' follows the pattern set by Aristotle's remarks in *de An.* II.1 and helps to account for the (apparently) unproblematic way in which desire moves the animal in *de An.* III.10, it is not spelled out in *de An. De Motu*, to which I shall now turn, provides a considerably more detailed picture of how all this happens.

4. The role of desire in *MA*

In *MA,* Aristotle characterises that (instrument) which moves the limbs as a bodily organ, capable of becoming bigger or smaller and changing its shape under the influence of heat and cold around it. (701b12–16). These alterations and increases in size move the limbs. He describes the limbs as moved as a result of the changes in size, hardness (702a10) and density of the relevant bodily organ.

The heating and cooling around the central organ are occasioned by the thought or imagination or perception of a given object: this drink. When I perceive or imagine this drink (e.g. on a hot day) my perception is followed by chilling and heating (701b35 ff.), which Aristotle describes as coming along with ('*meta*') confidence, fear and sexual desire/lust (*aphrodisiasmoi*). For if what is thought of (or imagined or perceived) is pleasant or painful, we (normally) respond by being attracted to or repelled from the object (702a1–5). In these states we are warmed or cooled (702a3–5) and as a result that part of the body which initiates movement changes in size in the way required to move the limbs of the body.

7 For this kind of account, see Putnam/Nussbaum 1992, 39 ff. They talk of Aristotle's "psychological processes as realised in physiological ones". For a different type of materialist interpretation, see Charles 1984, 217 ff.

There are, it seems, four basic stages in the antecedents of action in *MA*:

[1] The object of pursuit is seen or imagined or thought about (or remembered, expected, hoped for etc). Such objects may include your friend, enemy, a cool drink etc.
[2] Fear, confidence or sexual desire occur, accompanied by heat or coldness. (701b18 ff., b22–3, 702a7 ff.)
[3] The connate *pneuma* expands or contracts. (701b16 ff., 701b25)
[4] The limbs are moved [*organika merê*].

There are several major questions about these stages. Here are three.

(1) What is involved in stage [2]? What is the connection between heating and cooling (on the one hand) and fear, confidence or sexual desire (on the other)?
(2) Where does desire fit into this model? Is it at stage [2] or stage [3]?
(3) How are the movements in the *connate pneuma* caused? What is their nature?

I shall address each of these in turn:

(1) *Confidence and cooling:* We already have gained some understanding of how fear and confidence can generate changes in the connate *pneuma*. Like anger they are inextricably psycho-physical processes, essentially types of heating or cooling around the heart. If so, it is not correct to define them as a combination of purely psychological phenomena realised by distinct physical processes of heating and cooling. Rather the relevant psychological aspect cannot be defined without reference to heating or cooling.
(2) *The role of desire:* Aristotle replaces fear, confidence and sexual desire with his general term 'desire' (*orexis*, 702a18; compare *de An*. 433b15 ff.) and talks of desire as preparing the organic parts. This should not surprise us. In 702a2 Aristotle is using confidence, fear and sexual appetite to introduce a general point, which is especially vivid in their case. These passions occur when something perceived is painful or pleasant (and as such to be avoided or pursued). Here, there is cooling and heating in attendance (702a2 ff.). As in the case of anger, heating and cooling will 'attend' in that they are required to make these the processes they are: fear, confidence etc. As in *de An*. I.1, emotions such as anger and fear are introduced as intuitively convincing cases of psycho-physical processes. In *MA*, Aristotle indicates the more general point they illustrate: when we

are aware of what is pleasant we pursue it in a way accompanied by heating (702a3–5). This model will apply to all cases of desires for the pleasant: sensual desires (*epithymia).* These are the desires they are because they essentially involve heating (or cooling) of the relevant type: they are (let us say) heat-involving-desires for pleasure.

There remains some unclarity in *MA* about the precise extension of the term 'desire' (*orexis*).[8] Aristotle must intend it to apply more widely than to sensual desire alone since he speaks of thought as well as imagination and perception as bringing about the states which (in turn) lead to changes in the organ which causes the limbs etc. to move (see 701b33, 701b16 ff., picking up the reference in 701a33). Since the desire which precedes the relevant movement (701a35) can be brought about by thought, it will sometimes be the result of reasoning from general premisses (as set out in 701a15 ff.). For, as Aristotle remarks, the final desire can be brought about by reasoning (701a36) and may be (or be based on) a rational wish (701a37). It seems that his earlier account of 'desire' (*orexis)* applies to all cases of desire and not just to sensual desire. Perhaps he took all such desires to involve being attracted to the object of desire (the fine) in ways similar to that in which sensual desire is attracted to the pleasant (involving heating and cooling). But, if so, this extension is not spelled out in *MA*.[9]

(3) *Movements in the connate pneuma:* There are several points to be made about these:

[A] *The types of process are common to body and soul:* Processes which are 'common' to the body and the soul, as we have seen, cannot be defined as a combination of psychological and physical components. One cannot say what they are in purely psychological terms as they involve heat-

8 Nor is this the only unclarity in *MA*: in 702a19 Aristotle replaces his earlier talk of thought, perception or imagination (701a16, see 701b35: thought and imagination) with a reference to imagination brought on by perception or thought. The latter point may simply be a comment on the example he is considering in the immediately preceding lines: one perhaps based on walking towards some non-present object which one may remember or hope for (702a7 ff.). But the former is more central. Aristotle, it appears, wishes to generalise his account already deployed for confidence, fear and sexual appetite to desire. If this is correct, it too will be the type of psycho-physical process which we have detected in *de An*.

9 Gabriel Richardson Lear develops this line of thought in 2006, 116–136.

ing/expanding/pushing/pulling etc. Like anger, they are not simply necessarily enmattered in some physical process. Rather, one cannot define what they are without reference to pulling or pushing, heating or cooling. The latter features are of their very essence. Nor can one define the relevant type of physical process without reference to their psychological aspects. This is what I intend by calling these processes 'inextricably psycho-physical'.

[B] *The expansion and contraction of the connate pneuma is caused by heat and cold:* The heat and cold involved in desire is what affects the size and shape of the *connate pneuma*, occasioning processes within it. As Aristotle notes: "The parts expand because of heat and contract because of cold …" (701b15 f.). The relevant parts expand and contract in the way required to move the sinews and bones (701b6 ff.). As a result the animal moves (when all goes well) in the way required for them to do what they desire to do.

Aristotle does not spell out what happens in great detail, seemingly relying on the thought that the heat (or coldness) involved in desire will impact on the *pneuma* and occasion movements there (changes of shape/size etc.) of the type required. As has been pointed out, Aristotle uses *pneuma* in a similar way elsewhere: it is the right type of thing to be affected by heat in the way required to bring about a complex result.[10]

Consider Aristotle's discussion of animal reproduction. Here, the *pneuma*'s movements are said to be like the processes of arts (*GA* 744b32 ff.), when he writes: "the sword is produced by movement of the instruments employed which contains the *logos* of the art. For the art is the starting point and form of what is produced …" The movements in both cases are as they are because they are the ones required for the production of the product aimed at: 'the movements of the instruments contain the formula (*logos*) of the craft'. The case of metal worker (or the weaver) provides a clear example of this phenomenon: his movements contain the formula (*logos*) of the art in that one is not able to define them (say what these processes are) without reference to the goals of the craftsman and his/her skill. While they are essentially spatial, there is no defining what they are without reference to the goals and know how of the craftsman. The relevant movements are the ones which are guided in the appropriate way by his/her skill. In the earlier case, the weaver spins, cards the wool and ties the knots in the way re-

10 Freudenthal spells out a general theory of this type (1995).

quired to make the coat she aims to produce. Her actions are vivid examples of inextricably psycho-physical processes.

Consider the movements of *pneuma* involved in reproduction: if they are like those involved in weaving, one will not be able to define them without reference to the goals and capacities of the agent. In the case of the generating parent, the movements in the *pneuma* will follow from his nature, not from conscious reasoning (744a33–6, see 740b27–36). But in both this case and that of weaving the nature and identity of the movements themselves will be determined by the capacities and goals of the agent (see *PA* 640b1–3, *GA* 734b11–18). As the weaver moves her hands in certain ways and uses certain materials because they are appropriate to her goal, so the generating parent functions in certain ways and operates on certain materials because they are appropriate to its goal. In both cases, the relevant processes will be partially defined in terms of the goals to be achieved.[11]

In the specific case of the *pneuma* involved in action, while the relevant movements will involve increase or decrease in size, change of shape etc., there will be no defining the type of increase etc. involved without reference to the goals and know how (action-producing skills) of the agent. These too will be essentially the types of expansion and contraction involved in achieving his goals. Like weaving, they will be inextricably psycho-physical processes. While, in *MA*, Aristotle does not specify the types of movement of the *connate pneuma* which result in actions, these will be the ones required if the agent is to fulfil his/her goal. From his viewpoint, nothing further need be said about which types of movement are involved. He has defined (as in the case of weaving) to the general category in which they will fall. It is not his task to spell out the details.

5. Desire, the connate *pneuma* and action: An overview of Aristotle's account

We are now in a position finally to understand Aristotle's brief and initially disappointing comment in *de An.* 433b13 ff.: "The instrument by which desire moves the animal is a bodily one: this is why it must be investigated among the functions common to body and soul …" Desire

11 I discuss these issues in more detail 1988, 26–29.

moves the body by means of the connate *pneuma,* itself an essentially and inextricably psycho-physical phenomenon. The movements in the *pneuma* are essentially psycho-physical, increases in size and shape of the type required to move the limbs so as to act. Desire can move the connate *pneuma* because it too is essentially and inextricably psycho-physical: the type of heating or cooling which is directed towards to a goal of a given type (one seen as good for the organism).[12] It is because desire is essentially a process of this type that it can succeed in moving the body by means of a psycho-physical instrument.[13]

The simplicity of Aristotle's account (as sketched in *de An.* and developed in *MA*) is a direct result of his conceiving of the relevant processes as inextricably psycho-physical. Given this conception, he did not need to address the Cartesian puzzle of how desire (a purely psychological phenomenon) can move the animal. For Aristotle's desire is not the type of purely psychological phenomenon the dualist (or spiritualist) philosopher takes it to be. In his picture, it cannot be defined as the process it is without reference to some physical phenomenon. Nor, when one desires is there a purely psychological phenomenon realised in (constituted by/supervenient on) a distinct particular process of a robustly physical type. Indeed, there need be no particular robustly physical processes of this type present when the person desires to act (contrary to the materialist account of these phenomena.) Aristotle's simple account only appears mysterious when we see it through the distorting lens of post-Cartesian assumptions.

12 Since it is of the essence of the relevant process of heating that it is psycho-physical, its nature will be (in principle) distinct from any type of process which is not essentially psycho-physical in this way. One cannot expect to be able to define this type of process in terms of ordinary heating or cooling since this type of heating is one which essentially serves certain goals. One could label this as 'vital heat', understood as the type of heat which essentially serves certain teleological goals in the organism.

13 The motivation for treating desire as essentially psycho-physical differs (somewhat) from that given in the discussion of anger. No state is mentioned which is inseparable from desire without reference to the body (as there is in the case of anger). However, similar patterns of argument could be deployed: (i) desire has to be a type of heating if it is to have the consequences it does (move the *connate pneuma*) (ii) people are prone to desire objects when (and only when) they are in given physical conditions. These arguments do not depend on finding a state inseparable from desire without reference to the body (although there could, of course be one: e.g. thinking one desires something).

In Aristotle's view, when desire moves the animal, there is a series of basic, fully determinate, psycho-physical processes. One cannot define desire simply as a type of heating of the blood (without reference to its psychological goal) since it is the type of heating which is directed towards this goal. Nor can one define desire solely in psychological terms (as seeing A as pleasant) since one cannot define the relevant type of seeing without reference to the heating and cooling of the body. Remove that and one has not distinguished desiring and (merely) thinking that A is pleasant. The psychological and physical features can be thought of as determinables, requiring additional determinants to generate the determinate phenomenon of desire. Similar remarks apply to the movements of the *connate pneuma* and the subsequent movement of the limbs.

6. "Desire moves the animal with a bodily instrument."

In a recent article, Stephen Menn has argued against what he describes as a 'fashionable' hylomorphic account of the soul.[14] He notes (correctly) that Aristotle describes the body as organic: designed to be used as an instrument (*organon*) for certain purposes. Indeed in *de An.* 433b19 Aristotle talks of desire as "moving the animal with a bodily instrument". Thus, for example, the *connate pneuma* is designed to move the animal in the way required to achieve what the agent desires. In this way, the *connate pneuma* is the instrument by which desire sets the animal in motion. If one thinks of desire as a passion of the soul, one might say that (in this case) the *connate pneuma* is the instrument by which the soul sets the animal in motion.

When desire moves the body with an instrument, it does so because (or so I have argued) it is an inextricably psycho-physical (hylomorphic) process, the realization of an essentially hylomorphic capacity to desire. Thus, for example, in the case of anger, the desire for revenge is a specific type of boiling of the blood around the heart which moves the *pneuma* and so sets the animal in action. Although the bodily instruments by which desire moves the animal are distinct from desire, this does not mean that desire itself is not a type of bodily process. Indeed, it has to be a psycho-physical process (a type of bodily process) if it is to move the *connate pneuma* in the way it does. If desire is a passion of the soul, the

14 2002.

relevant aspects of the soul will themselves be essentially psycho-physical (or bodily).

Menn understands Aristotle's talk of instruments by which the soul moves the body differently. In his interpretation, the soul, as user of the body, is separate from the body, standing to it as user to used (as the pilot stands to the rudder he uses to steer the ship). Further, in his view, since the soul is separate (in this way) from the body, it is not itself bodily but must be non-bodily. Indeed, in Menn's interpretation, Aristotle comes close to (Cartesian) dualism, only avoiding it by understanding the soul as like an art which (in some mysterious way) 'uses' the tools of its trade and even (Menn suggests) the artisan to make its products.

There is a weakness in Menn's argument. Aristotle, let us assume, thinks that the desiring faculty of the soul is a hylomorphic, inextricably psycho-physical, compound. He can, nevertheless, still regard it as separate from those parts of the body it uses to obtain its ends. The hands, the action joint or the connate *pneuma* can all be regarded as the instruments designed to initiate movements caused by the inextricably psycho-physical process of desiring. Indeed, Aristotle's discussion in *MA* of the way in which desire causes the animal to move shows that he is thinking of what occurs in this way. It does not follow from the fact that desire is separable from the bodily organ it uses to move the animal that desire itself is other than a psycho-physical (bodily) process.

There is a further point. The hand, let us assume, is a purely bodily instrument used by and separate and distinct from the soul. But this assumption is consistent with the soul's using the hand being a psycho-physical (or hylomorphic) process. It does not follow from the fact that the soul uses separate instruments that its using them is anything other than a psycho-physical process, essentially the realisation of a hylomorphic compound (e. g. the faculty for desire). Once we distinguish between the instrument used and the agent's using the instrument, it is clear that even if the instrument is (like the loom) purely bodily, the weaver's using the loom can itself be a psycho-physical process, initiated by other psycho-physical passions of the soul (such as desiring etc.).

So far, following Menn, I have spoken of the soul (or passions of the soul) as moving the animal. However, in Aristotle's account (when carefully set out) it is the person (or the composite), not the soul, which moves his hand, grieves etc. Nor is his point hard to understand since the composite, and not the soul, is the appropriate subject of the essentially psycho-physical processes that lead to action. When Aristotle,

on occasion, allows himself to talk of the soul as causing certain changes (thinking, movements) he is quick to avoid saying that the soul does things, preferring his own formulation in terms of the person. "It is better not to say that the soul grieves or learns or thinks but man in respect of his soul." (408b13–15). For the soul, conceived of as a purely psychological phenomenon (or set of such phenomena), is not the type of thing which can be the subject of these inextricably psycho-physical processes. At this point, Aristotle is best seen as challenging the moves that lead to dualism at the first step: it is not the soul which is (properly speaking) that which moves the animal but the (psycho-physical) person.

The desirer is, no doubt, responsive to the goods (or goals) he seeks, themselves the starting point of the process that leads to action. (In some cases these goals may be the goals of skills.) Indeed, the desirer typically aims to achieve these goals. But neither the goals themselves nor the skills are (or can plausibly be) described as 'using' desire (or the desirer) to achieve their ends. Indeed, it is the desirer who uses his skill to achieve the ends he has set himself.

7. Conclusion

Aristotle's account, I have argued, does not fit into the standard categories of post-Cartesian philosophy because it rejects the two assumptions that characterise it. In his view, it is not the case that

[1]* There is a purely psychological feature or process involved in desiring (or a purely psychological description)

[2]* All relevant processes and features are either purely psychological or purely physical or a combination of the two.

Materialist and spiritualist interpreters have erred in seeing Aristotle as occupying a position in the logical space of options defined by Descartes. His account shows that there are more ways of understanding the mind/body relation than are dreamed of in post-Cartesian philosophy. It remains to be seen whether it can withstand serious scrutiny.

Aristoteles' Zirbeldrüse? Zum Verhältnis von Seele und *pneuma* in Aristoteles' Theorie der Ortsbewegung der Lebewesen

Friedemann Buddensiek

Vorüberlegungen

Gemeinhin unterstellen wir Descartes die Annahme, dass die Zirbeldrüse die Interaktion zwischen Geist und Körper zustande bringe, oder zumindest die Annahme, dass die Interaktion dort stattfinde. Gemeinhin gelten diese Annahmen als besondere Schwachpunkte einer substanzdualistischen Theorie zum Geist-Körper-Verhältnis, wie wir sie Descartes zuschreiben. Die Theorie gilt, so die allgemeine Auffassung, deshalb als unbefriedigend, weil sie die Erklärung für die Interaktion von Geist und Körper, die sie – wie wir meinen – zu liefern beabsichtigt, gerade nicht zu liefern vermag, sondern tatsächlich nur Dinge verschiedener Kategorie miteinander verbindet.

Es ist nun aber längst nicht klar, wie sich Descartes das Verhältnis von Geist, Seele und Körper tatsächlich vorstellt. Gert-Jan Lokhorst etwa listet insgesamt (und ohne Anspruch auf Vollständigkeit) vierzehn Positionen auf, die Descartes für seine Theorie zu jenem Verhältnis zugeschrieben wurden – darunter neben Varianten eines Substanzdualismus auch eine hylemorphistische Position[1] oder – implizit – eine

1 Ein Vertreter dieser Interpretation ist etwa Skirry. Nach Skirry 2001, 279 f. (unter Bezug etwa auf die *Passions de l'âme* I 41–43) seien Geist und Körper für Descartes substantial so vereint, dass sie eine einzige Essenz bildeten. Körperbewegung werde nicht durch ein mechanisches Anstoßen der Lebensgeister verursacht, sondern durch die eigene Zielsetzung des Geistes. Siehe bei Descartes auch den Vergleich der rationalen Seele mit einem Brunnenmeister, der ein Brunnensystem steuert, und zwar nicht, indem er Bewegungen (des Wassers) erzeugt, sondern indem er die Bewegungen durch den Einsatz oder durch die Bedienung entsprechender Vorrichtungen steuert (vgl. *Traité de l'homme* AT XI 131 f., CSM 1.101). – Zur speziellen Einheit von Ich und Körper s. etwa *Med.* VI, AT VII 81 (ferner u. a. Brief an Regius, 31.1.42, AT III 508–509, CSMK 209). Descartes wollte andererseits jedoch die Frage der

funktionalistische Position. Zur Unterstellung eines dualistischen Interaktionismus merkt Lokhorst nur an: „This is the interpretation one finds in most undergraduate textbooks".[2] Die Bemerkungen, die Descartes zum Verhältnis von Seele und Körper macht, erlauben es jedenfalls kaum, ihm mit größerer Sicherheit eine bestimmte Position zuzuweisen. Dies ist aber nun auch ein Problem für ein besseres Verständnis der Funktion und Funktionsweise der Zirbeldrüse, und zwar deshalb, weil dieses Verständnis direkt von einer näheren Bestimmung des Verhältnisses von Geist bzw. Seele und Körper abhängt.[3]

Auf aristotelischer Seite liegt der Fall nicht eindeutig günstiger. Hier listet Victor Caston für die Deutung des Hylemorphismus ebenfalls eine Fülle an unterschiedlichen Interpretationen auf.[4] Wie in Descartes' Fall so bildet auch im Fall des aristotelischen Hylemorphismus die Summe seiner Deutungen einen, fast möchte man sagen: repräsentativen Querschnitt der Positionen, die in neuerer Zeit zum Problem des *mind-body*-Verhältnisses vertreten wurden, seien es verschiedene Dualismen, Funktionalismen, Supervenienz- oder Emergenztheorien.

Weshalb nun – trotz dieser großen Unsicherheiten – die Gegenüberstellung von Zirbeldrüse und *pneuma?* Beide sollen in vielen Hinsichten gleiche Funktionen haben. Wie die Zirbeldrüse so ist auch das *pneuma* z. B. wesentlich in die Übermittlung der Wahrnehmungsinformation an die Seele involviert. Wie bei Aristoteles so werden auch bei Descartes diese Informationen interpretiert – z.B. als furchterregend, möglicherweise schädigend etc. -, eine Aufgabe, die Aristoteles wohl der *phantasia* zuweist, Descartes zumindest der Seele zuordnet (vgl. *Passions de l'âme* I 35 f.). Bei Aristoteles wie auch bei Descartes werden – auf diese interpretierten Informationen hin – von der Seele her Bewegungen initiiert: bei Aristoteles durch ein Streben, bei Descartes dadurch, dass die Seele etwas bestimmtes „will" (*Passions* I 41–44). In beiden Fällen bewirkt eine kleine Veränderung im *pneuma* bzw. in der Zirbeldrüse eine (nach Bedarf) große Veränderung im Körper – so, dass Bewegung stattfindet. Von der Zirbeldrüse gehen dabei bestimmte

Einheit oder Verbindung von Seele und Körper, jedenfalls in den *Meditationen*, nach eigenem Bekunden gar nicht näher behandeln (vgl. Brief an Clerselier, 12.1.46, AT IXA 213, CSM 2.275).

2 Lokhorst 2006, Abschnitt 2.4, Nr. 4.

3 Descartes spricht von der Zirbeldrüse in Verbindung mit dem Geist-Körper-Verhältnis zuerst im *Traité de l'homme* (AT XI 129, CSM 1.100).

4 S. Caston 2006, 318 mit Anmerkungen (s. auch Menn 2002, 83 f., sowie die Darstellung der verschiedenen Theoriezuschreibungen bei Manning 1985).

„Lebensgeister" aus – so, dass man sich z. B. zur Flucht wendet. Vom *pneuma* her übertragen sich dessen quantitative Veränderungen auf den Körper – ebenfalls mit der Folge der entsprechenden angestrebten Bewegung. Das *pneuma* ist, allgemein gesagt, das Instrument der Seele,[5] die Zirbeldrüse ist der Ort, über den die Seele ihre Funktionen ausübt (*Passions* I 31 f.).[6] Die Seele hat – jedenfalls in *De motu* – ihren Sitz im

5 Für meine Überlegungen in diesem Aufsatz hängt nichts von einer Stellungnahme zu den Thesen von Abraham Bos 2003 ab, der den instrumentellen Status des *pneuma* auch für die Theorie von *De anima* hervorhebt und insbesondere die These vertritt, beim Körper, von dem etwa in den „Definitionen" der Seele in *de An.* II 1 die Rede sei, handele es sich um das *pneuma.* Es hängt für mich hier auch nichts von einer Stellungnahme zu der von Bos/Ferwerda 2008 vertretenen These der Echtheit von *De spiritu* und der Frage der Aristotelizität der dortigen *pneuma*-Theorie ab. – Für die Annahme, Aristoteles beschreibe mit der bekannten Verwendung von „*organikon*" (etwa *de An.* II 1, 412a28 f.) eine Entität (z. B. einen Körper), insofern sie *Instrument* sei (entsprechend für die Verwendung von „*organon*"), vgl. auch Menn 2002, u. a. 108–111.

6 Für eine Gesamtdarstellung zum *pneuma* (und verwandten Themen) s. Freudenthal 1995; für eine Zusammenstellung und Paraphrasierung relevanter Textpassagen s. Frampton 1991, für einen Überblick über den antiken Begriff des *pneuma* s.a. Saake 1974. – Im Fall der Wahrnehmung spielt das *pneuma* für die „Übermittlung" von Sinneseindrücken an den zentralen Sitz der Wahrnehmung im Herzen eine Rolle (zur Übermittlung von Sinneseindrücken bzw. den korrespondierenden Bewegungen „nach unten" vgl. *Insomn.* 3, 461a3–8, 28 f., b11–13; für die Einheit von Sitz der Wahrnehmung und Sitz der Wärme vgl. *PA* III 5, 667b19–29). Im Fall des Geruchsinns und des Hörsinns sollen die *poroi* voll von *pneuma* sein (s. *GA* II 6, 744a1–5, ferner V 2, 781a23–25), im Fall des Sehsinns ist eine Verbindung mit dem *pneuma* nicht recht klar (s. für die Rede von „*poroi*" auch in diesem Fall *PA* II 10, 656b16–18; s. ferner die These, dass bei allen Sinnesorganen die *poroi* zum Herz führen, *GA* V 2, 781a20–23). Vgl. Freudenthal, der meint (1995, 133): „it would yet seem reasonable to conclude that Aristotle held the sensory effects to be transmitted to the centre by the connate *pneuma*" (s.a. Peck 1942, 589–593). Zur Diskussion, ob jene Übermittlung von Sinneseindrücken tatsächlich die Funktion des *pneuma* ist (oder nicht doch die des Blutes), siehe – mit Zuschreibung der Funktion ans *pneuma* – Freudenthal 1995, 130–134. Mit Bezug auf *De insomniis*, wo (im Kontext der Erörterung der Übermittlung der sensitiven Bewegungen) vor allem vom Blut die Rede ist, liefert van der Eijk 1994, 81–87 einen gründlichen Überblick über die Fragen zur Übermittlung der sensitiven Bewegungen. – Für die Verbindung von Streben und *pneuma* s. *MA* 10, 703a4–16 und Nussbaum 1985, 146 und 156 (sowie insgesamt für die Verbindung von *pneuma* und Ortsbewegung *MA* 10 und Freudenthal 1995, 134–137).

Bereich des *pneuma*, ebenso wie bei Descartes in der Zirbeldrüse (*Passions* I 31 f.).[7]

Welchen Erklärungswert kann diese Gegenüberstellung haben? Die Gegenüberstellung hilft uns bei der Pointierung einiger Aspekte der Theorie zum Seele-Körper-Verhältnis, wie wir es bei Aristoteles in *De anima*, den *Parva naturalia* und in *De motu animalium* beschrieben finden. Es geht hier insbesondere darum, Überlegungen zu bestimmten *Vorannahmen* zu erarbeiten, die Aristoteles für seine explizite Theorie zum Seele-Körper-Verhältnis angestellt haben muss. Diese Vorannahmen beziehen sich auf die Wahrnehmung, das Streben und die Ortsbewegung von Lebewesen. Sie haben vor allem damit zu tun, dass das für Ortsbewegung relevante Streben und seine (für Ortsbewegung relevante) materielle Realisierung nur über die Annahme eines solchen Selbstverhältnisses der Seele zu verstehen ist, das ein Registrieren und Bewerten und eine Inverhältnissetzung der gegenwärtigen, der erwarteten und der idealen Realisierung der Form des Lebewesens durch das Lebewesen selbst umfasst. Das *pneuma* muss dieses Verhältnis einschließlich der involvierten „Spannungen" realisieren oder „materialisieren" können.

Bei Aristoteles spielt das *pneuma* einerseits eine Rolle in Verbindung mit der Entstehung von Lebewesen sowie insgesamt in Verbindung mit dem *threptikon* sowie andererseits – wie angedeutet – eine Rolle in Verbindung mit der Wahrnehmung und Ortsbewegung von Lebewesen. Nur diese zweite Funktion interessiert mich hier – und auch sie nur in einigen wenigen Teilaspekten.

Eine Vorwarnung ist angebracht: Aristoteles' eigene Ausführungen zu den relevanten Fragen sind – gerade mit Blick auf das *pneuma* – besonders knapp. Fragen der Materialisierung entsprechender seelischer Zustände haben ihn nicht zuerst interessiert. Das Selbstverhältnis der Seele, das ich eben beschrieben habe, wird von ihm nicht erwähnt. Beide Lücken sind offenkundig ein Problem für die folgenden Ausführungen. Gleichwohl: Aristoteles muss solche oder vergleichbare Vorannahmen gemacht haben. Und während Theorie-Spekulationen

7 Descartes präsentiert eine Reihe von Gründen für die Annahme, die Zirbeldrüse sei Sitz oder Funktionsstelle der Seele (vgl. u. a. Briefe an Mersenne, 24.12.40, AT III 263 f., CSMK 162; 1.4.40, AT III 47 f., CSMK 145; 30.7.40, AT III 123 f., CSMK 149; Brief an Meyssonnier, 29.1.40, AT III 19 f., CSMK 143).

Text-Interpretationen nicht ersetzen können, ist ein bloßes Konstatieren von Lücken expliziter Theorie ebenso unbefriedigend.

Ich gehe im Folgenden zunächst auf die Seele als Bewegerin (1.), und zwar als unbewegte Bewegerin ein (1.1), sowie auf ihren komplexen Form-„Zustand", der Voraussetzung für die Initiierung von Ortsbewegung ist (1.2). In einem weiteren Punkt komme ich auf das *pneuma* als Materialisierung jenes Zustands zu sprechen (2.).

1. Die Seele als Bewegendes

Die Frage, vor die wir uns bei Aristoteles gestellt sehen, wenn wir seine Theorie der Ortsbewegung von Lebewesen verstehen wollen, ist die Frage, wie die Seele, als immaterielle *Form*, für die eigenständige Bewegung des Lebewesens, dessen Form sie ist, verantwortlich sein kann und wie sie es insbesondere bewerkstelligen kann, das materielle *pneuma* – als ihr erstes Instrument – für die Initiierung von Bewegung „einzusetzen".

Aristoteles ist sich ziemlich sicher, *dass* die Seele in der Erklärung von Lebewesen eine zentrale Rolle spielt. Die Seele ist das, was zuerst für Ortsbewegung verantwortlich ist: „alle", so meint Aristoteles – und zwar ohne sich davon zu distanzieren –, „weisen zuallererst der Seele das Bewegen zu".[8] Die Seele soll also eine wesentliche Rolle bei der Bewegung spielen, und vermutlich heißt das: sie soll eine wesentliche Rolle bei der Initiierung, Aufrechterhaltung und Beendigung von Bewegung spielen. Sie muss diese dreifache Rolle haben, wenn sie diejenige Instanz sein können soll, die ein Lebewesen zu einem Selbstbeweger macht. Nun ist die Seele aber zugleich die Form eines Körpers, der ihr Instrument ist. Inwiefern kann nun eine solche Form für Bewegung verantwortlich sein?

1.1. Die Seele als unbewegt Bewegendes

Zunächst ist es Aristoteles wichtig zu betonen, dass die Seele ein *unbewegt* Bewegendes ist. Er hält die These, die einige seiner Vorgänger vertraten, für falsch, wonach die Seele bewegt, insofern sie selbst bewegt

8 So *de An.* I 4, 407b34 f., vgl. auch III 9, 432a15–19. Zur Seele als Verursacherin im Sinne einer *downward causation* s. Caston 1997, 326 f. und 329.

ist bzw. sich selbst bewegt (*de An.* I 2). Aristoteles zufolge muss etwas nicht selbst bewegt oder sogar selbstbewegt sein, um anderes bewegen zu können. Die Annahme, dass die Seele selbst in Bewegung sein müsse, um anderes bewegen zu können, setzte voraus, dass die Seele sich in Bewegung derselben Art befindet – also etwa: in Ortsbewegung, wenn sie anderes dem Ort nach bewegt. Das anzunehmen brächte aber erhebliche Probleme mit sich: So könnte die Seele sich dann etwa auch in Relation zu dem Körper, dessen Seele sie ist, bewegen: sie könnte z. B. verschiedene Orte innerhalb des Körpers einnehmen, könnte ihn aber auch vorübergehend verlassen und wieder aufsuchen – was unter anderem bedeutete, dass Gestorbene wieder lebendig werden könnten.[9] Das hält Aristoteles für absurd.

Vermutlich hätte Aristoteles ergänzt, dass einer Erklärung der Bewegung von Lebewesen, die eine eigene Bewegung der Seele voraussetzt, eine unangemessene Vorstellung nicht nur davon zugrunde liegt, was eine Seele ist, sondern auch davon, was es für eine Sache *x* heißt, eine andere Sache *y* in Bewegung zu versetzen (oder: was es für eine Sache *x* heißt, verantwortlich für die Bewegung von *y* zu sein). Seine Kritik würde sich hier gegen ein bestimmtes Verständnis kausaler Wirksamkeit richten.

In der Konzeption von Kausalität, die er selbst in der Erklärung der Bewegung zugrunde legt, geht es nicht darum, dass eine Sache eine andere anstößt und auf diese Weise Bewegung erzeugt. Vielmehr geht es darum, dass eine Sache an explanatorisch entscheidender Stelle in der Erklärung der Bewegung einer anderen Sache fungiert. Kausalität wird bei Aristoteles nicht (nicht notwendigerweise) so verstanden, dass ein Ereignis ein anderes verursacht. Nur weil ein Ursache-Wirkungszusammenhang nicht (nicht notwendigerweise) ein Ereignis-Ereignis-Zusammenhang ist, kann Aristoteles zum Beispiel auch von der Kunst als bewirkender Ursache sprechen (vgl. *Metaph.* XII 3, 1070a6 f., a28–30; s.a. *Ph.* II 4, 195b21–25). Nur deshalb kann er auch davon sprechen, dass auch die Seele eine bewirkende Ursache ist: „alle", so hieß es, „weisen es zuallererst der Seele zu, zu bewegen" (*de An.* I 4, 407b34 f.). Aristoteles verpflichtet sich damit aber eben nicht auf eine Rede von Kausalität, die ihn auf eine Annahme kausaler Effizienz in unserem Verständnis von „Kausalität" festlegte. Und nur weil Aristoteles die Rede von der bewegenden Ursache so versteht, kann er von

9 Vgl. *de An.* I 3, 406a30–b5. Für eine genauere Bestimmung der Zielrichtung des Arguments s. Menn 2002, 97–99.

der Seele, die unbewegt ist, sagen, sie sei für die Bewegung zuallererst zuständig.

1.2. Verschiedenheit der Form-Realisierungsgrade als Voraussetzung für Bewegung

Wie kann die Seele nun in der Erklärung der Ortsbewegung der Lebewesen eine Rolle spielen? Wenn wir für einen Moment wieder einen Blick auf Descartes werfen, so werden wir dort immerhin mit einer Erklärung der Ortsbewegung von Lebewesen (genauer: Tieren) konfrontiert, die ganz ohne Bezug auf eine Seele auskommt: Tiere haben (Descartes zufolge) keine Seele. Sie sind *automata*, deren Bewegung rein mechanistisch zu erklären ist. Ja, tatsächlich handelt es sich bei diesen Lebewesen nicht eigentlich um lebende Wesen. Vielmehr sind Tiere Maschinen, deren augenscheinlich zweckgerichtetes Verhalten mechanistisch, d. h. allein durch ihre Konstruktion, genauer: durch ihren planenden Konstrukteur, nämlich Gott, zu erklären ist.[10]

Aristoteles versteht Tiere nun gerade nicht als *automata* und auch nicht als Reiz-Reaktions-Maschinen. Vielmehr sind sie Selbstorganisierer oder Selbstbeweger – was zumindest heißt, dass der Ursprung von *Ortsbewegung* in ihnen liegt, auch wenn dieser Bewegung anderweitige, extern induzierte qualitative Veränderung vorausgehen muss. Es ist aber nicht die bloße Behauptung, Tiere seien Selbstbeweger, die Aristoteles einer *automata*-Theorie entgegenstellen würde. Vielmehr würde er diese Entgegenstellung damit begründen, dass eine *automata*-Theorie oder auch eine Theorie, der zufolge Tiere Reiz-Reaktions-Maschinen sind, das regelmäßig beobachtbare *zweckmäßige* Verhalten von Tieren nicht

10 Es ist nicht ganz klar, ob Descartes Tieren nicht doch so etwas wie Empfindungen zuzuschreiben bereit war (*für* die Annahme s. Brief an Morus, 5.2.49, AT V 278, CSMK 366; Brief an den Marquis von Newcastle, 23.11.46, AT IV 573 f., CSMK 303). Sprechen wir ihm die Theorie zu, Tiere seien Maschinen, dann benötigen wir für die Erklärung von Ortsbewegung bei Descartes nicht in allen Fällen, in denen Aristoteles von Ortsbewegung von Lebewesen spricht, eine Seele. Sprechen wir hingegen Descartes' Tieren Wahrnehmungen bzw. Empfindungen und eigenständige Ortsbewegung zu, wie sie Aristoteles zufolge Lebewesen zukommt, dann stellt sich das klassische cartesische Problem, wie die Seele, die nun ins Spiel kommt, einen Unterschied machen kann. In jedem Fall sollen – Descartes zufolge – die Ortsbewegungen des *Menschen* von der Seele abhängig sein, und zwar insofern sie von der Einheit von Seele und Körper abhängen (s. Brief an Elisabeth, 21.5.43, AT III 665, CSMK 218).

erklären könne. Tiere sind – so ließe sich ergänzen – nun insofern keine *automata* und auch keine Reiz-Reaktions-Maschinen, als sie sich zu Reizen (d. h. Wahrnehmungsgehalten) in ein solches Verhältnis setzen können, dass sie zweckmäßig reagieren, und zwar zweckmäßig bezogen auf ihre Selbsterhaltung (d. h. bezogen auf die Erhaltung des Kompositums, das sie sind). Für dieses Sich-in-ein-Verhältnis-Setzen ist nun aber zuerst die Seele verantwortlich.

Was ist mit dem Sich-in-ein-Verhältnis-Setzen gemeint? Die Seele macht nicht einfach deshalb einen Unterschied (und ist nicht einfach deshalb relevant) für das Zustandekommen und Leiten von Bewegung, weil sie für Wahrnehmung zuständig ist und weil (die auf Wahrnehmung folgende) Bewegung Aktivität eines Kompositums ist, dessen Form sie ist. Sie ist deshalb relevant und notwendig für das Zustandekommen von Bewegung, weil sie verantwortlich für das so-und-so-Gebautsein eines Lebewesens ist und weil dieses so-und-so-Gebautsein (und mit ihm die dafür verantwortliche Form) genau dasjenige ist, das das Fundament für das Sich-ins-Verhältnis setzen ist: das Kompositum setzt das Wahrgenommene (i) zu sich selbst, d. h. zum Kompositum in seinem gegenwärtigen Zustand, (ii) zu seiner eigenen erwarteten künftigen (prospektiven) Formung und (iii) zu seiner idealen Formung in Beziehung: diese und nur diese In-Verhältnis-Setzung erlaubt es ihm, auf Wahrgenommenes hin angemessen zu agieren – nämlich so, wie es für die eigene künftige ‚Formung' zweckmäßig ist (oder so zweckmäßig wie möglich ist). Die Seele macht als realisierte und als zu realisierende Form den entscheidenden Unterschied für das Zustandekommen von Bewegung. Bewegung kommt zustande, weil es einen Unterschied zwischen faktischer Realisierung und idealer Realisierung der Form (zwischen faktischem Zustand und Zielzustand) gibt oder weil eine gegebene ideale Realisierung bedroht ist.[11]

Sehen wir uns dies etwas genauer an. Dass die Seele als Ziel Ursache und Prinzip (und Ursprung von Bewegung) ist, ist zunächst Voraussetzung dafür, dass überhaupt Streben stattfindet (und Streben ist seinerseits Voraussetzung dafür, dass Ortsbewegung stattfindet). Die weitere und stärkere Annahme ist nun, dass die Realisierung der Seele als Form im Fall eines Lebewesens die Grundlage *allen* Strebens ist: nur die Seele oder die Form (als Ziel) *kann* diese Grundlage sein. Jedes Streben dient unmittelbar oder mittelbar dem Vorliegen von artspezifischer Aktualität des jeweiligen Gegenstands, und das heißt eben: der Reali-

11 Zur Seele als Prinzip, das als *Ziel* Prinzip ist, s. etwa *de An.* II 4, 415b8–17.

sierung von Form in Materie.[12] Da jedes Streben (letztlich) auf eine solche Realisierung zielt und da Komposita immer nach Realisierung, d. h. Aktualisierung der Form streben, müssen wir zudem ein *permanentes* Streben nach Formrealisierung annehmen.

Dieses Streben kommt nun zustande durch die Gegenüberstellung bestimmter Form-Realisierungszustände des Kompositums für sich genommen (nämlich des gegenwärtigen, des erwarteten und des idealen Zustands) wie auch durch den Kontrast dieser Gegenüberstellung mit gegenwärtigen, erwarteten und gewünschten Umgebungsbedingungen. Streben wird durch die Seele gelenkt, nicht ‚angestoßen': es besteht immer schon und dauert an, jedenfalls solange kein idealer Zustand vorliegt, wie es der des unbewegten Bewegers wäre.

Streben setzt voraus, dass das Lebewesen in relevanter Hinsicht ‚registriert', in welchem Zustand der Form-Realisierung es sich befindet, und dass es ‚weiß', in welchem Zustand der Form-Realisierung es sich befinden wird und befinden könnte. Die Aktualisierung des Strebevermögens ist ihrerseits nur von dem Zustand her zu verstehen, der durch sie erreicht werden soll, nämlich insgesamt die Realisierung der Form – soweit nötig eben unter Miteinbeziehung oder Berücksichtigung der erwarteten Einflüsse von Seiten externer (wahrgenommener oder erwarteter) Gegenstände oder Ereignisse.[13]

Das Erreichen einer bestimmten Form-Realisierung steht in direkter Beziehung zur Umwelt (z. B. im Fall der Nahrungssuche, Partnersuche, Feindvermeidung). Sofern Form-Realisierung (und das mit ihr ver-

12 Die Realisierung der Form wird etwa in Begriffen des *Gehens* oder *Übergehens* beschrieben. Und von der Materie heißt es ausdrücklich – für den Fall der Aktualisierung -, dass sie „in die Form geht" (vgl. *Metaph.* IX 8, 1050a15; zu entsprechenden Ausdrücken des Gehens oder der Veränderung vgl. auch *Ph.* VIII 5, 257b8, *Cael.* IV 3, 311a4, *de An.* II 4, 416b2, II 5, 417b7, *Metaph.* IX 8, 1050a7, XII 2, 1069b15, *EN* IX 9, 1170a18). Auch diese Wortwahl spricht dafür, dass Aristoteles selbst unterschiedliche Realisierungsgrade der Form angenommen hat.

13 Die mit dem Streben unmittelbar verbundene Ortsbewegung ist nun nicht schon selbst eine Realisierung dessen, was für das Tier spezifisch ist: es ist offenbar nicht wesentlich für das jeweilige Tier, sich hierhin oder dorthin zu bewegen. Ortsbewegung ist vielmehr als Versuch anzusehen, die Realisierung der eigenen Form bestmöglich zu unterstützen bzw. sie zu ermöglichen. Sie ist nicht eine Aktualisierung des Strebens, sondern ein Mittel dieser Aktualisierung, die ihrerseits auf die Realisierung der Form ausgerichtet ist (genauer: ein Streben nach Bewegung gibt es für sich genommen nicht, sondern nur als Ausdruck eines Strebens nach Formrealisierung).

bundene Streben) auf die Berücksichtigung oder Miteinbeziehung der Umwelt des Lebewesens angewiesen ist, ist sie auf die Wahrnehmung oder Registrierung nicht nur der eigenen Zustände des Lebewesens, sondern eben auch seiner Umwelt und seines Verhältnisses zu ihr angewiesen. Außenwahrnehmung prägt oder lenkt das Streben unmittelbar. Auch für diese Wahrnehmung gilt aber, dass sie das Streben nicht anstößt.

Wie lässt sich das Verhältnis von Streben und Wahrnehmung genauer bestimmen?[14] Und wie kommt es infolge von Wahrnehmung zu dem entsprechenden Streben? Jennifer Whiting (2002) zufolge lässt sich das Verhältnis von Streben und Wahrnehmung genauer so bestimmen, dass beide Vermögen oder Vermögensbereiche (nämlich das *orektikon* und das *aisthêtikon*) Aspekte ein und desselben, funktionale Einheit besitzenden Seelenteils sind. In diesem Teil sind (so Whiting) repräsentationale und behaviorale Aspekte verbunden. Nur wenn es einen Teil der Seele gibt, der selbst beide Vermögen aufweist, lässt sich das Handeln von Lebewesen überhaupt erklären. Anderenfalls würden beide Vermögen unabhängig voneinander aktualisiert: koordiniertes, zielgerichtetes Tun käme nicht zustande. Die koordinierte Kooperation der Vermögen bedarf eines seelischen Prinzips, das Einheit zwischen Kognition (Wahrnehmung, Vorstellung, praktischem Intellekt) und Streben stiftet (vgl. auch *de An.* III 10, 433a21 f.): ohne ein solches Prinzip wäre der Erfolg einer Kooperation ausschließlich kontingent.[15]

Der für das Verständnis von Streben wichtige Punkt besteht darin, dass wir es nicht mit zwei voneinander echt verschiedenen Dingen zu tun haben, nämlich Wahrnehmung einerseits und Streben oder Strebereaktion andererseits, so dass Aristoteles uns erst noch erläutern müsste, wie z. B. Wahrnehmungsinformation in Strebereaktion ‚über-

14 Ich schließe hier, wo immer sachlich geboten, Vorstellung in die Rede von Wahrnehmung mit ein.

15 Zur Einheit oder Identität des Prinzips vgl. auch *MA* 9, 703a1 f. (mit der Ergänzung von „*hen*“ nach Nussbaum aus der lateinischen Überlieferung). – Wenn beide Vermögen oder Vermögensbereiche als Vermögen ein und desselben Teils – Whiting 2002 nennt ihn „locomotive part“ – aufgefasst werden, lässt sich auch verstehen, inwiefern – Aristoteles zufolge – das *aisthêtikon* und das *orektikon* dasselbe, wenn auch dem Sein nach verschieden sind (vgl. *de An.* III 7, 431a8–14). Whiting geht noch weiter, wenn sie das Verhältnis des *aisthêtikon* zum *orektikon* wie das Verhältnis von Form zu „functionally defined matter“ (2002, 158) versteht. – Für die These, Wahrnehmung habe ihren Ursprung im selben Teil bei den Lebewesen wie die Bewegung, s.a. *Somn.Vig.* 2, 455b34–456a2, *PA* II 1, 647a24–27, III 3, 665a10–13.

setzt' wird. Tatsächlich – so würde er dagegenhalten – *ist* Wahrnehmungsinformation oder *sind* Wahrnehmungsgehalte *per se* motivational prägend, und zwar dort, wo etwas als etwas, nämlich als angenehm oder unangenehm wahrgenommen wird.[16]

Ein weiterer für das Verständnis von Streben wichtiger Punkt ist, dass die relevante (nämlich die motivational prägende) Wahrnehmung *interpretierende* und *bewertende* Wahrnehmung ist – wobei „Interpretation" und „Bewertung" bedeutet, dass das Wahrgenommene vom Wahrnehmenden in ein Verhältnis zu sich selbst (d. h. zum Wahrnehmenden) gesetzt wird und in diesem Verhältnis bewertet wird, und zwar unter dem Kriterium der Realisierung seiner Form.[17] Das heißt genauer: Das Lebewesen, das auf eine Wahrnehmung hin mit zweckmäßiger Ortsbewegung reagiert, hat, zunächst, die relevanten einfachen Wahrnehmungen, etwa die entsprechende Seh-, Hör- oder Geruchswahrnehmung. Diese Wahrnehmungen müssen sodann koordiniert, gebündelt, einander zugeordnet werden, und zwar so, dass dem Wahrgenommenen, von dem diese Eindrücke ausgehen, jene Eigenschaften zugeordnet werden können, die von allen Sinnen gemeinsam

16 Zur Wahrnehmung von Angenehmem und Unangenehmem vgl. auch *Pol.* I 2, 1253a10–14.

17 Für eine Diskussion dazu, ob wir allen zu Ortsbewegung fähigen Lebewesen tatsächlich die entsprechende Interpretation und Bewertung (d. h. die Wahrnehmung von etwas als nützlich oder schädlich) zusprechen dürfen, s. etwa schon Gill/Lennox 1994, und hier v. a. Furley und Freeland. Gegen Furley 1994 ist Freeland 1994 zufolge die Erklärung von Ortsbewegung jedenfalls nicht an zentraler Stelle auf die Zuschreibung solcher Bewertung (und entsprechender Intentionalität) angewiesen, um das Dilemma zwischen *Ph.* VIII (Lebewesen werden von externen Gütern bewegt) und *de An.* III 10 (Lebewesen sind Selbstbeweger) zu vermeiden: Lebewesen sind teleologisch (durch ihre Fähigkeiten) auf die für sie guten Dinge bezogen, ihr Streben bedarf keiner gesonderten Bewertung dieser Dinge. Es ist ihre Zielgerichtetheit, die sie zu Selbstbewegern macht (s. Freeland 1994, u. a. 41, 48). Allerdings, so ist hier einzuwenden, muss das Lebewesen in irgendeiner Weise das für es Gute oder Schlechte registrieren, und zwar als Gutes bzw. Schlechtes. Ohne dieses Sich-in-ein-Verhältnis-Setzen wird sich das Lebewesen nicht (oder nur zufälligerweise) zweckmäßig bewegen. Die bloße These eines natürlichen Bezugs des Lebewesens auf das jeweilige Gute enthält noch keine Angabe dazu, wie dieser Bezug zustande kommt. Er wird nun – s. dazu unten – dadurch zustande kommen, dass die Seele ihre verschiedenen Realisierungszustände registriert und dass sie gegenwärtige und künftige Umgebungsbedingungen zu diesen Zuständen in ein Verhältnis setzen kann. Das aber verlangt ein Interpretieren und Bewerten jener Bedingungen, und zwar an für die Selbstbewegung zentraler Stelle.

wahrgenommen werden, nämlich etwa Größe, Bewegung, Anzahl des Wahrgenommenen etc. Auf diese Weise kann das wahrnehmende Lebewesen den wahrgenommenen Gegenstand ‚herausgreifen', d. h. trennen aus dem sonstigen Wahrnehmungsfeld, es kann ihn – auf dieser Wahrnehmungsebene – identifizieren. Darüber hinaus benötigt das Lebewesen einen Speicher und eine Sortierungsinstanz für Wahrnehmungsgehalte. Dank dieses Speichers können die Wahrnehmungsgehalte interpretiert werden, was eben heißt, dass das Lebewesen sie zu sich (als das, was es ist bzw. prospektiv sein will) in ein Verhältnis setzt und – in elementarer Weise – dessen gewahr wird, was die so interpretierten Wahrnehmungsgehalte bzw. ihre realen Entsprechungen für das Lebewesen selbst bedeuten oder bedeuten werden: es muss dessen gewahr sein, ob die Entsprechungen dieser Wahrnehmungsgehalte jetzt oder künftig nützlich bzw. schädlich sind.

Für das Streben (und die Ortsbewegung) wesentlich ist hier nun, dass schon die Interpretation und Bewertung des Wahrnehmungsgehalts für das interpretierende und bewertende Kompositum angenehm bzw. unangenehm ist,[18] genauer: dass der Zustand des Kompositums, in dem es sich dank der Interpretation und Bewertung befindet, angenehm bzw. unangenehm ist. Der entsprechende Kompositumszustand ist als Ankündigung des künftigen Kompositumszustands im Moment der Wahrnehmung angenehm oder unangenehm – ohne dass ein echter Kontakt zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem schon stattgefunden haben müsste. Der Wahrnehmungszustand muss angenehm bzw. unangenehm sein, wenn er ein Zustand sein soll, der zu Streben und angemessener Ortsbewegung führt. Genauer: wenn er ein Zustand sein soll, der selbst ein Zustand des Strebens ist: Wahrnehmung ist motivational prägende Wahrnehmung.

Die hier stattfindende Interpretation des Wahrnehmungsgehalts setzt das Wahrgenommene zum Wahrnehmenden in seinem gegenwärtigen und in seinem künftigen Zustand in Beziehung. Damit dies möglich ist, darf das Angestrebte oder Anzustrebende, das Vermiedene oder zu Vermeidende nicht eigentlich der wahrgenommene Gegenstand selbst oder der Sachverhalt sein, in dem er auftritt. Vielmehr ist der Gegenstand des Anstrebens oder Vermeidens das, was der Wahrnehmungsgegenstand – im Vergleich zum gegebenen Kompositumszustand

18 Vergleiche, wenn auch als einen frühen Text, *Ph.* VII 3, 247a16 f.: *hêdonai* und *lypai* sind Veränderungen des Wahrnehmungsvermögens; zur Verbindung von Lust und Wahrnehmung vgl. *EN* X 4, 1174b20 f., 26–31.

– mit dem Kompositum ‚macht' oder ‚machen' wird: d. h. der Zustand des Kompositums, den er wesentlich mit herbeiführt oder erwartetermaßen herbeiführen wird. Insofern ist es angemessen zu sagen, dass die Seele als Ziel bewegt: das Erstrebte (das *orekton*) ist stets die Realisierung der Form oder etwas, das diese Realisierung unmittelbar betrifft. Auf die Frage also, wie der für das Streben zentrale Abgleich zwischen erwartetem Kompositums-Zustand und idealem Kompositums-Zustand stattfindet, lässt sich wohl so antworten, dass er über die Vergegenwärtigung des künftigen Schmerzes oder der künftigen Lust stattfindet, die ihrerseits mit der Realisierung der Form verbunden sind.[19] Deshalb sind die motivational prägenden Wahrnehmungen selbst angenehm bzw. unangenehm.

2. Die Rolle des *pneuma* für die Ortsbewegung der Lebewesen

Für die Frage zum Status und zur Funktion des *pneuma* ergeben sich aus diesen Überlegungen nun etwa folgende Fragen: Welche Anforderungen muss der Körper oder das Material erfüllen, damit z. B. Wahrnehmung in der beschriebenen Weise motivational prägende Wahrnehmung mit dem Ergebnis einer vom Lebewesen selbst initiierten Ortsbewegung sein kann? Erfüllt das *pneuma* und nur das *pneuma* diese

19 Zur Verbindung von Lust und Natur vgl. etwa auch *EN* VI 13; X 4; X 5, 1176a3–9, 24–29. – Für die Vergegenwärtigung künftiger Lust oder künftigen Schmerzes vgl. *de An.* III 7, 431b5–10. Diese Vergegenwärtigung wird so differenziert sein, wie die Wahrnehmung der Gegenstände oder Situationen, die jenen Schmerz oder jene Lust hervorbringen, differenziert ist. So kann es verschiedene Arten und Grade von Lust und Schmerz, von Nützlichkeit und Schädlichkeit geben. – In vielen Fällen wird kein aktual Wahrgenommenes vorhanden sein, das zur Projektion der Folgen eines aktual Wahrgenommenen veranlasst. Diese Fälle lassen sich in zwei Gruppen unterteilen: zum einen kann anstelle des wahrgenommenen Gegenstands ein konkretes Indiz auf den Gegenstand (als Indiz) wahrgenommen werden – hier müsste dann die *phantasia* den Rest der nötigen Informationen zusammenstellen; zum anderen kann der Fall eintreten, dass nicht einmal ein Indiz gegeben ist: vielmehr vergegenwärtigt sich das Lebewesen – mit Hilfe seiner *phantasia* – (auch ohne konkreten Anlass) mögliche Wahrnehmungssituationen, die es (z. B.) zu Vermeidungsstrategien veranlassen, *bevor* es überhaupt zu vermeidungsrelevanten Situationen kommen könnte; ein anderes, und besseres, Beispiel dürfte hier etwa die Suche nach Nahrung sein: auch die so (auf die eine oder die andere Weise) veranlasste Ortsbewegung muss als Mittel des Strebens zur Realisierung der Form erklärt werden können.

Anforderungen? Wie haben wir uns die entsprechende Formung des *pneuma* vorzustellen? Wieder ist eine Vorwarnung am Platz: Nicht alle, genauer: kaum einige dieser Fragen finden hier (oder finden bei Aristoteles) eine Antwort. Ich beschränke mich selbst auf ein paar wenige Bemerkungen zum *pneuma* als Materialisierung der für die Initiierung von Ortsbewegung relevanten Verhältnisse auf Seiten der Seele.

Zunächst sind drei Funktionen des *pneuma* – oder des sonstigen relevanten Materials[20] – zu unterscheiden: (i) Zum einen ist es – auf materieller Seite – möglicherweise zuständig für die Übermittlung der Sinneseindrücke vom Sinnesorgan zum Herz.[21] (ii) Zum zweiten ist das *pneuma* in der Herzgegend die materielle Realisierung der Verarbeitung der Sinneseindrücke inklusive des mit dieser Verarbeitung verbundenen Strebens.[22] (iii) Zum dritten ist das *pneuma* in der Herzgegend – auf materieller Seite – zuständig für die Generierung von Ortsbewegung.[23]

---

20 Wiewohl ich annehme, dass es das *pneuma* ist, das diese Funktionen hat, fehlen teils die Belege bei Aristoteles dazu, teils sind sie widersprüchlich. Mein Interesse gilt in jedem Fall dem relevanten Material, nicht der Frage, ob dieses Material tatsächlich das *pneuma* ist.

21 S.o. Anm. 6. – Zwei weitere hier relevante Fragen sind zum einen die Frage, wo Aristoteles zufolge Wahrnehmung stattfindet (für den Sitz der Wahrnehmung im Bereich des Herzens, nicht der Sinnesorgane, s. Gregoric 2007, 46–50, u.a. unter Hinweis auf *Somn.Vig.* 2, 455a33 f., 456a20 f., 458a28 f., s.a. *Juv.* 1, 467b28–30, 3, 469a10–23, *PA* III 3, 665a10–13; s.a. Lloyd 1978, 222 f.); zum anderen die Frage eines „literalistischen" oder „spiritualistischen" Verständnisses von Wahrnehmung (kritisch gegen beide Seiten, auch mit Angabe der entsprechenden Literatur, jetzt Lorenz 2007). Aristoteles' eigene Bemerkungen zur materiellen Realisierung von Wahrnehmung (Vorstellung etc.) – wie auch immer er sich den Zusammenhang von Wahrnehmung und ihrer Materialisierung vorgestellt hat – beschränken sich in erster Linie auf die Rede von „*kinêsis*" (vgl. *de An.* II 5, 416b33–35, 417a14–18, in Bezug auf *phantasia: de An.* III 3, 428b10–17, b25–429a2, ferner *Mem.* 1, 450a30–b5, 2, u.a. 451b10–452a12; s.a. *Insomn. passim*). Für meine Zwecke oben genügt es vorläufig, dass zum einen der Bereich des Herzens eine wichtige Rolle als Sitz der Wahrnehmung hat und dass zum anderen eine wie auch immer geartete Veränderung im Fall der Wahrnehmung stattfindet, die von solcher Art ist, dass sie hinreichend ist für eine solche qualitative Veränderung im Bereich des Herzens, dass abhängig von dieser Veränderung wiederum eine quantitative Veränderung in jenem Bereich entsteht, die zur Körper- und Ortsbewegung des Lebewesens führt.

22 Zur Verbindung von *pneuma* und Streben s.o. Anm. 6. Wenn wir nun Streben und Wahrnehmen in der Weise verbinden, wie Whiting 2002 dies vorschlägt (s.o. Anm. 15), ist Wahrnehmung (oder jener Teil von Wahrnehmung, der in der Herzgegend lokalisiert ist) materiell notwendigerweise am gleichen Ort und

Aristoteles sagt selbst noch am meisten zu (iii), ein wenig zu (i), kaum etwas aber zu (ii) – und doch ist gerade dies für uns der interessanteste Punkt, wenn es um die Frage geht, welche Eigenschaften das Material der motivational prägenden Wahrnehmung haben muss. Denn die Ausführungen zu (ii) liefern uns (oder müssten uns liefern) eine Erläuterung zur materiellen Realisierung des Verhältnisses von Wahrnehmung und Streben. (Auch hier gilt die Warnung vom Ende der Einleitung: Theorie-Spekulation ersetzt keine Text-Interpretation. Doch ein bloßes Konstatieren von Lücken expliziter Theorie führt ebenfalls nicht weiter.)

Welche Eigenschaften muss das in Frage stehende Material also haben? Das Material muss im wesentlichen das Material für komplexe perzeptive Zustände der beschriebenen Art sein können. Dafür muss es zunächst die Wahrnehmung von Unterschieden einfacher Wahrnehmungsgehalte (z. B. von *rot* und *blau* oder auch von *rot* und *süß*) realisieren können. Über solche einfachen Realisierungen hinaus muss das Material aber auch die gesamte Komplexität der oben – in Verbindung mit der prospektiven Formung – genannten Umwelt- und Selbstwahrnehmungen realisieren können. Es muss gerade auch solche perzeptiven ‚Spannungen' realisieren können (womit nicht der stoische Begriff der Spannung vorweggenommen gedacht sein soll), wie sie sich in der Registrierung von Unterschieden zwischen faktischen und idealen Form-Realisierungen zeigen, und es muss dabei auch einfache, interpretierte und bewertete Wahrnehmungsgehalte realisieren, die für die Veränderung jener Unterschiede relevant sind: Es muss motivational prägende Wahrnehmung realisieren.

Diese materielle Realisierung einer motivational prägenden Wahrnehmung – d.h. einer Wahrnehmung, die etwas als nützlich oder schädlich und entsprechend als angenehm oder unangenehm registriert – ist nun entscheidend für das Zustandekommen von Ortsbewegung. Denn mit der Wahrnehmung oder Vorstellung von etwas Angenehmem oder Unangenehmem geht auf der Ebene der Realisierung, d. h. auf der Ebene des *pneuma* bzw. des sonstigen relevanten Materials, eine

---

auf die gleiche Weise realisiert wie das Streben. Zu beachten ist allerdings gerade für (ii) Solmsens Warnung: „The temptation of finding the *pneuma* hidden behind a goodly number of Aristotelian passages is strong but it seems wiser to resist the lure of this game" (1961, 175). Mir genügt es wieder, dass – wenn nicht das *pneuma* – irgendein anderes Material für die materielle Realisierung der entsprechenden Zustände und Vorgänge vorgesehen sein muss.

Temperaturänderung, eine Aggregatszustandsänderung und ein Ausdehnen oder Zusammenziehen des *pneuma* bzw. des sonstigen Materials einher (vgl. *MA* 8, 701b34–702a10, 10, 703a19–22): Wenn – im Fall des Menschen und nach Auffassung mancher – Zorn ein Kochen des Blutes im Bereich des Herzens ist (vgl. *de An.* I 1, 403a31–b1), dann ist diese qualitative Veränderung des Materials mit einer quantitativen Veränderung verbunden, die ihrerseits unmittelbar weitere quantitative Veränderungen zur Folge hat – nämlich körperliche Reaktionen.[24] Ähnlich verhält sich dies bei nicht-rationalen Lebewesen (auch wenn bei ihnen keine Vermutungen oder Annahmen mit im Spiel sind, sondern nur bewertende Wahrnehmungen): sie nehmen Angenehmes oder Unangenehmes wahr und können es durch die Stimme einander anzeigen (vgl. *Pol.* I 2, 1253a10–14). Wenn die entsprechende komplexe Wahrnehmung vorliegt, bedarf es auch auf materieller Ebene keines weiteren Elements, damit Streben vorliegt. Und so wie die Grenze zwischen nicht-wertender Wahrnehmung und motivational prägender Wahrnehmung vermutlich fließend ist (und auch je nach Komplexität des Lebewesens verschieden ist), bilden auch die Grade der *pneuma*-Veränderung ein Kontinuum. In allen diesen Veränderungen ist das *pneuma* das entscheidende körperliche Werkzeug zur Erreichung

23 Dies ist der Grund, weshalb der Begriff in *MA* 10 eingeführt wird; s.a. Freudenthal 1995, 134–137. Aristoteles stellt sich den Wahrnehmungs-Bewegungs-Zusammenhang wohl wie folgt vor: Zunächst liegt eine Wahrnehmung vor. Wahrnehmung geht mit einer entsprechenden *phantasia* einher, *phantasia* rüstet ihrerseits angemessen das Streben zu, das Streben rüstet *pathê* zu, die *pathê* wiederum die instrumentellen Teile (wohl: das *pneuma*), und darauf folgt unmittelbar die Bewegung (vgl. *MA* 8, 702a17–19). Auf Seiten des *pneuma* heißt dies, dass in direkter Verbindung mit ihr und mit der Aktualisierung des Strebevermögens eine Veränderung im *pneuma* stattfindet: Mit der *phantasia*, die sich auf zu Erstrebendes oder zu Vermeidendes bezieht, ist – notwendig – Wärme bzw. Kälte (d. h. ein Mangel an Wärme) verbunden, eine Art von „Verflüssigung" bzw. „Verfestigung", ein „sich Ausdehnen" bzw. „sich Zusammenziehen", und zwar eben im Bereich des *pneuma*. Wie ein geschickt angesetzter Hebel kann das *pneuma* seinerseits durch minimale räumliche Veränderung einen großen bewegenden Effekt im übrigen Körper erzeugen: Ortsbewegung findet statt (vgl. insgesamt *MA* 8, 701b34–702a17 und *MA* 10).

24 Sylvia Berryman 2002, 92 f., 97 zufolge ist das *pneuma* der Ort, an dem qualitative Veränderung in quantitative Veränderung und näherhin: in eigenständige Ortsveränderung umgewandelt wird. Für diese Umwandlung ist dank seiner ganz spezifischen Eigenschaften – so Berryman – gerade und nur das *pneuma* (im Unterschied zu den anderen Elementen) geeignet.

eines bestimmten Zwecks: unmittelbar nämlich zur Verwirklichung der Ortsbewegung, mittelbar zur Form-Realisierung, für die die Ortsbewegung ihrerseits ein Mittel ist.

Versuchen wir das Verhältnis von Seele und *pneuma* für den Fall der Ortsbewegung noch etwas besser zu bestimmen. Wie bewerkstelligt es die Seele, dass es zur quantitativen Veränderung des *pneuma* kommt, die der Körper- und Ortsbewegung vorausgeht? In einem cartesischen Modell stellte sich – jedenfalls nach traditioneller Descartes-Interpretation – in diesem Zusammenhang die Frage, wie der Geist (oder die Seele) vermittelt über die Zirbeldrüse auf den Körper wirken kann bzw. wie der Geist überhaupt erst auf die Zirbeldrüse wirken kann.

Tatsächlich ist dies nun aber nicht Aristoteles' Problem: das Problem ist nicht, wie die Seele oder wie die Form auf den Körper oder auf die Materie wirkt. Wir würden auch im Fall eines Artefakts die Aufgabe einer Erläuterung des Hylemorphismus nicht darin sehen, das Verhältnis zwischen Form und Materie als ein Verhältnis von wirkender Form und Materie, der Wirkung von der Form widerfährt, zu bestimmen.

Das Problem besteht vielmehr darin, dass im Fall des Lebewesens die Form sich selbst realisiert oder sich selbst in ein solches Verhältnis zur Materie setzt, in dem sie bestmöglich realisiert ist. Das Problem besteht nicht im Form-Materie-Verhältnis, sondern in der Form als sich selbst realisierender Form. Entsprechend besteht für die Erläuterung der Bewegung von Lebewesen das Problem nicht im Seele-*pneuma*-Verhältnis, sondern in der Seele als sich selbst (im *pneuma* oder anderem Material) realisierender Form. Dieses Problem ist kein *pneuma*-spezifisches Problem und vermutlich nicht einmal ein hylemorphismus-spezifisches Problem, sondern ein Problem mit Blick auf die sich selbst realisierende Form.

Doch wiewohl das Hauptproblem das Problem der Selbstrealisierung ist, bleibt die Frage, wie es denn, wenn die Seele sich selbst aktualisiert, zu einer quantitativen Veränderung auf Seiten des Materials kommt, das dieser Aktualisierung dient? Vielleicht können wir uns dies wie folgt vorstellen: Es ist nicht so, dass die Seele selbst Veränderung ‚hervorbringt', sondern so, dass sie Veränderung ‚erlaubt' und ‚lenkt'. Die Seele ist eine – auf die eine oder andere Weise – in Materie realisierte Form. Diese in Materie realisierte Form ‚will' sich so weit und so lange wie möglich realisieren, und zwar in der ganzen Hierarchie und Relation von Strukturen, die in ihr als Form enthalten sind. Das Erlauben oder Lenken hat wiederum mit dem Selbstverhältnis der Seele als

materiell realisierter Form zu tun: mit dem gegenwärtigen, dem erwarteten und dem idealen Stand der Realisierung.

Dieses Selbstverhältnis ist nun das Bewegungsprinzip, das die Seele sein soll, und zwar ein besonderes Prinzip, nämlich ein Prinzip, das nicht durch Anstoßen bewegt,[25] sondern das auf andere Weise Ursprung und Stütze der Bewegung ist. *De motu* erörtert ausführlich, welcher Art dieser Ursprung ist (vgl. insgesamt *MA* 8, 702a21 bis *MA* 10). Die Ausgangsfrage ist dabei die Frage, wo der Ursprung von Bewegung zu lokalisieren sei. Aristoteles nimmt an, dass dort, wo das Bewegende als Bewegendes mit dem Bewegten verbunden ist, eine spezifische, funktionale Einheit zwischen beiden besteht. Sie sind potentiell *eins*, der Aktualität nach aber *zwei* (vgl. *MA* 9, 702b30 f.). In dieser Einheit bildet das Bewegende den ruhenden Pol und die Stütze für die Bewegung des Bewegten; jede Bewegung bedarf einer solchen Stütze.[26] Eine typische funktionale Einheit dieser Art bilden die Gelenke. Allerdings können Gelenke bzw. die ruhenden Punkte in Gelenken nicht die Initiatoren von Bewegung sein.[27] Während Seele und *pneuma* dem Gelenk insofern gleichen, als die Seele unbewegt und das *pneuma* beweglich (oder veränderlich) ist[28] und beide eine funktionale Einheit bilden, unterscheiden

25 Aristoteles zufolge verfügt das *pneuma* selbst über Stärke und Kraft (*ischys* und *dynamis*). Dadurch – so Aristoteles -, dass die Lebewesen *pneuma* haben, sind sie stark (*ischyein*), und das *pneuma* ist von Natur gut geeignet, bewegungsfähig zu sein und Stärke zu verleihen (vgl. *MA* 10, 703a9 f., 19).

26 Das Bewegende muss sich gegen ein Ruhendes stützen (s. die Verwendung von „*apereidesthai*“ und „*apostêrizesthai*“, etwa *MA* 1, 698b6, *MA* 2, 698b14 f., 699a3–9, *MA* 4, 700a9 f., 14, 20, 22, *MA* 8, 702a26, *MA* 9, 702b35).

27 Das Argument hierfür ist etwas komplizierter (s. *MA* 8, 702a31–b11). In Kurzfassung: befände sich das Prinzip der Bewegung im Gelenk, würde dies auch für ein ‚Quasi-Gelenk' zwischen Hand und bewegtem Stock gelten. Beide würden dann eine Einheit bilden – obwohl das eine Teil eines Lebewesens, das andere unbelebt ist. In diesem Quasi-Gelenk kann das Bewegungsprinzip also nicht lokalisiert sein. Dann aber kann es auch im nächst ‚höheren' Gelenk des Lebewesens nicht lokalisiert sein: Offenbar ist die Eigenschaft, nicht Sitz des Bewegungsprinzips sein zu können, lokal transitiv.

28 So scheint Aristoteles dies jedenfalls zu konstruieren, wenn er meint, dass das *pneuma* sich zum seelischen Prinzip so zu verhalten scheine, wie sich der bewegt bewegende ‚Punkt' in einem Gelenk zum nicht-bewegten ‚Punkt' (im selben Gelenk) verhält: „Dies [das *symphyton pneuma*] scheint sich zur seelischen *archê* [*psychikê archê*] auf gleiche Weise zu verhalten, wie der Punkt im Gelenk – der, der bewegt und bewegt ist – sich zum unbewegten Punkt verhält.“ (*MA* 10, 703a11–14). Ich verstehe hier die Rede von der *psychikê archê* als Rede von der Seele unter dem Aspekt, unter dem sie *archê* ist. Wenn das gemeint ist, kann

sie sich vom Gelenk insofern, als die Seele eben für die Veränderung des *pneuma* verantwortlich ist: In diesem Fall *ist* einer der beiden Punkte (nämlich die Seele) das Prinzip der Bewegung.

Die einzige Art und Weise, wie die Seele für die Veränderung des *pneuma* verantwortlich sein kann, ist aber die Verantwortung mittels Zulassung und Lenkung von Veränderung. Die Seele ist dabei als zu realisierende Form der ruhende und zugleich die Veränderung lenkende Punkt. Sie lenkt die Veränderung, indem sie sie mit Blick auf die verschiedenen Grade der Formrealisierung (gegenwärtig, erwartet, ideal) koordiniert. Die koordinierte Veränderung des *pneuma* hat ihrerseits – im Idealfall – die erstrebten Veränderungen der Körperteile zur Folge (etwa mit dem Ergebnis der Ortsbewegung), und zwar auch unter gezielter Berücksichtigung der Außenwelt durch die Seele (z. B. wenn sie für die Ortsbewegung nicht nur Veränderungen oder Bewegungen des Körpers koordiniert, sondern auch äußere Punkte zum Abstützen der Bewegung mit einbezieht, s. *MA* 2).

Die Frage, wie es denn nun zu *quantitativer* Veränderung des *pneuma* kommen kann, würde Aristoteles vor allem unter der Frage nach den Arten von Veränderung und ihren gegenseitigen Beziehungen behandeln. Es ginge hierbei um das Verhältnis von Temperatur- und Aggregatszuständen und -veränderungen wie auch um das Verhältnis dieser Veränderungen zu quantitativen Veränderungen. Wie auch immer Aristoteles die entsprechenden Zusammenhänge näher erläutert hätte (die einschlägigen Passagen sind, jedenfalls für genau diese Fragen, auch hier wieder etwas knapp, s. z. B. *Ph.* III 1, *GC* I 4, *Mete.* IV) – er konnte sie beobachten, und zwar auch bei nicht-beseelten Gegenständen: die Verhältnisse und ihre Veränderungen sind nicht mit Bezug auf die Seele zu erklären.

Aristoteles aber im Fall der Aktualisierung dieses „Seele-*pneuma*-Gelenks" keine Zweiheit zwischen beiden (nämlich der Seele und dem *pneuma*) annehmen, der in irgendeiner Weise eine räumliche Zweiheit entspricht. Dies kann er deshalb nicht tun, weil die Seele nichts ist, das als solches in einer räumlichen Relation zu irgendetwas stehen könnte. Aristoteles sagt zwar ausdrücklich, dass die Seele *in* einer *archê* des Körpers sei (und es nicht so sei, dass sie in jedem Teil des Körpers ist; 703a37 f.) und dass sie *in* einer bestimmten körperlichen Größe sei (*MA* 9, 703a1–3; gemeint ist wohl das *pneuma*). Andererseits sagt er, dass sie nicht in einer *archê* sein darf, die ihrerseits dem Bewegten zugeordnet ist (vgl. *MA* 8, 702b6 f.). – Für eine kürzere Fassung wohl der gleichen Überlegungen s. *de An.* III 10, 433b19–26.

Die Seele ‚bewirkt' Bewegung also tatsächlich von einer kategorial verschiedenen, nämlich formalen Ebene her, und zwar so, wie bestimmte Strukturen bestimmte und nur bestimmte materielle Veränderungen erlauben. Sie ist verschieden vom *pneuma*, aber ‚in ihm' (vgl. *MA* 9, 702b34–703a3). Anders als im Fall des Gelenks haben wir es nicht mit zwei gleichkategorialen Elementen in der Erzeugung von Bewegung zu tun, sondern mit einer komplexen formalen Struktur einerseits und einer materiellen Realisierung andererseits. Die Seele ist Grundlage der Veränderung, insofern sie das gegenwärtige Kompositum wie auch das künftige Kompositum organisiert und beide zueinander in Beziehung setzt. Sie organisiert für sich selbst jede mögliche Veränderung, derer sie für ihre Realisierung bedarf. Sie organisiert diese Veränderung als unbewegt Bewegendes, nämlich als Ziel. Veränderung zielt auf die Realisierung der Seele, die unter den gegebenen und erwarteten Umständen die prospektiv bestmögliche Realisierung ist. Diese prospektive bestmögliche Realisierung ist die eigentliche, letzte Stütze und die erste Ursache der Bewegung.

3. Zusammenfassung

Descartes' Zirbeldrüse und Aristoteles' *pneuma* spielen, wie es zunächst scheint, eine gleichermaßen obskure Rolle in der Erklärung des Verhältnisses von Geist bzw. Seele und Körper. Eine ebenso obskure Rolle spielen sie, wie es scheint, für die Erklärung der Ortsbewegung von Lebewesen. Eine Gegenüberstellung von Zirbeldrüse und *pneuma* kann uns jedenfalls zu einer näheren Bestimmung der theoretischen Funktion des *pneuma* – aber auch der Funktion der Seele – in Aristoteles' Erklärung der Ortsbewegung herausfordern.

Welche theoretische Funktion hat nun die Seele in der Erklärung der Ortsbewegung von Lebewesen? Für Lebewesen als Selbstbeweger ist die Seele entscheidend für das Zustandekommen von Bewegung, dies jedoch nur als unbewegte Bewegerin, nicht als Bewegungsanstoß. Sie ist unbewegte Bewegerin als Ziel, und zwar als Ziel, das sich selbst – als die Form des Lebewesens – möglichst gut zu realisieren versucht. Um als Ziel bewegen zu können, muss der idealen Realisierung ein nicht-idealer Realisierungszustand gegenüberstehen (oder ein vorhandener idealer Zustand muss sich mit einem nicht-idealen Realisierungszustand konfrontiert sehen). Wesentlich für die Verursachung von Bewegung durch die Seele – da wesentlich für das Vorliegen von

Streben – ist die Registrierung und In-Verhältnis-Setzung des gegenwärtigen, des erwarteten und eben des idealen Grades der Realisierung der Form einerseits und die Konfrontation dieses Verhältnisses mit gegebenen, erwarteten bzw. gewünschten Umgebungsbedingungen andererseits. Diese Bedingungen werden durch die Wahrnehmung des Lebewesens – in Kooperation mit seiner Vorstellung – registriert, sie werden vom Lebewesen interpretiert (zumindest auf elementarer, nichtrationaler Ebene) und in ihrer Relevanz für die Realisierung der Form des Lebewesens bewertet; die entsprechende Wahrnehmung ist selbst angenehm oder unangenehm, sie ist motivational prägend, sie geht unmittelbar mit bewegungsrelevantem Streben einher.

Das *pneuma* dient in diesem Zusammenhang nun der Materialisierung dieses Strebens. Es muss dafür die ‚Spannung' materialisieren können, die sich mit der Registrierung des Verhältnisses der gegenwärtigen, der erwarteten und der idealen Form-Realisierung in ihrem Verhältnis wiederum zu gegenwärtigen, erwarteten oder erwünschten Umgebungsbedingungen ergibt. Diese Materialisierung geht mit Veränderungen – auch mit quantitativen Veränderungen – des *pneuma* einher, die ihrerseits die Körper- und Ortsbewegung des Lebewesens verursachen. Die Frage, wie nun das Verhältnis der Seele zu diesen Veränderungen zu bestimmen ist – immerhin *macht* die Seele ja einen Unterschied beim Zustandekommen von Ortsbewegung –, verweist nicht auf ein Interaktionsproblem, sondern auf das Problem, wie sich die Seele – als die Form im Fall der Lebewesen – selbst realisieren kann (im Unterschied zu Formen nicht-belebter Dinge, die sich nicht selbst realisieren können). Die Veränderungen des *pneuma* – auch die quantitativen Veränderungen – sind nicht als von der Seele ‚angestoßen' zu verstehen, sondern als von der Seele ‚gelenkt' oder ‚koordiniert'. Diese Lenkung oder Koordination besteht aber wiederum in den strukturellen Vorgaben, die sich durch das Verhältnis jener Formrealisierungsgrade wie auch der Umgebungsbedingungen ergeben.

Mit all diesen Überlegungen sind Probleme, die sich für die Erklärung der Ortsbewegung von Lebewesen ergeben, allerdings allenfalls benannt, nicht gelöst. Was wir für diese Erklärung mit der Benennung jener Probleme gewonnen haben, ist aber eine Erweiterung unseres Blicks, und zwar eine Erweiterung des Blicks auf die nähere Bestimmung der Rolle der Seele. Hier stellt sich insbesondere das Problem der Selbstrealisierung der Seele bzw. der Form, und vor diesem Problem nimmt sich die Aufgabe einer Bestimmung der Rolle des *pneuma* für die Ortsbewegung dann schon beinahe bescheiden aus.

Aporien in der aristotelischen Konzeption des Beherrschten und des Schlechten

Ursula Wolf

In der Handlungstheorie gibt es zwei grundlegende Konzeptionen der Handlungsmotivation. Das Humesche Modell besagt, dass nur sinnliche Antriebe Handlungen in Bewegung setzen können und die Aufgabe der Vernunft sich darauf beschränkt, Mittel zur Befriedigung unserer in der Affektivität und im Wollen vorgegebenen Ziele zu finden. Das Gegenmodell finden wir bei Kant, der der Vernunft eine eigene Motivationskraft zuschreibt. Diese besteht in der Achtung vor dem moralischen Gesetz und ist nicht in der Erfahrungswelt angesiedelt, sondern in der intelligiblen Welt. Kant nennt sie im Unterschied zu sinnlichen Triebfedern ein Interesse und bezeichnet sie als das, wodurch Vernunft praktisch, d. h. eine den Willen bestimmende Ursache wird.[1]

Die Probleme beider Modelle sind bekannt. Das erste Modell ist verkürzt; es berücksichtigt nicht, dass unsere faktischen Wünsche kritisierbar sind, dass sich die Frage ihrer Ordnung im Konfliktfall stellt usw.[2] Die Annahme eines eigenen Vernunftinteresses in der intelligiblen Welt ist ebenfalls nicht befriedigend, da unklar bleibt, wie es in der Erfahrungswelt wirksam werden kann. Daher erfreut sich das Handlungsmodell des Aristoteles zunehmender Beliebtheit. Zwar findet sich auch bei Aristoteles die Konzeption eines von der Erfahrungswelt abgehobenen *nous*, der die göttlichen Dinge betrachtet und in dessen Betätigung die bestmögliche Lebensform liegt. Für das alltägliche Handeln aber ist eine andere Seite der Vernunft zuständig, die Klugheit, *phronêsis*, die zum zweitbesten, dem *menschlichen* Leben gehört – dem Leben der *eupraxia* in der Ausübung der Charaktertugenden. Diese Leistung der Vernunft versteht Aristoteles nun gerade so, dass sie konkret in das Zustandekommen von Handlungen eingebunden ist. Wie es in *EN* VI 13 heißt: Es ist weder möglich, im prägnanten Sinn

1 Siehe Kant 1903, 459; 1908, 139–141.
2 Vgl. Höffe 2007, 160 f.

charakterlich gut zu sein ohne die Klugheit, noch klug zu sein ohne die *aretê êthikê* (1144b31 f.).

Gelingt es, mithilfe dieses handlungstheoretischen Modells, in dem die affektive und die rationale Seite des guten Handelns wechselseitig voneinander abhängen, zwischen den Mängeln des Humeschen und des Kantischen Modells hindurchzusteuern? Diese Grundsatzfrage der Handlungstheorie lässt sich in einem kurzen Beitrag nicht klären. Mein Ziel besteht in einer Überprüfung des aristotelischen Vorschlags an denjenigen Phänomenen, die ihm offensichtliche Schwierigkeiten bereiten. Dies sind zum einen die Beschreibung des Gegenteils der *eupraxia*, des schlechten Handelns, zum anderen die *akrasia* und die *enkrateia*. Ich beginne mit dem zweiten Problem und konzentriere mich dabei auf die *enkrateia*, die von Aristoteles ebenso wie in der Forschungsliteratur eher vernachlässigt wird, aber noch rätselhafter ist als die *akrasia*.

1. Das Phänomen der *enkrateia*

Die Probleme

Akrasia und *enkrateia* im engeren Sinn lokalisiert Aristoteles im Handlungsbereich des Umgangs mit sinnlicher Lust und Unlust. Sie liegen zwischen Mäßigkeit (*sôphrosynê*) und Unmäßigkeit (*akolasia*), die in diesem Bereich die *aretê* und die *kakia* bilden. Die Begierden (*epithymiai*), zu denen der Mäßige eine mittlere Haltung einnimmt, sind diejenigen, die wir mit den anderen Tieren teilen, Hunger, Durst und sexuelle Begierde. Die Vernunft sagt, wie weit man den Begierden folgen soll, nämlich so weit für das Leben zuträglich (1119a11-b20). Entsprechend verhält sich der Mäßige. Der Unmäßige hingegen hat das Lebensprinzip, jede verfügbare[3] Lust zu verfolgen (1146b23), und er begeht daher die einzelnen unmäßigen Handlungen vorsätzlich (*prohairoumenos*).

Der *akratês* folgt – zumindest zeitweise – ebenfalls der sich bietenden Lust, jedoch nicht aus Prinzip. Vielmehr hat er die richtige allgemeine Vorstellung, man solle schädliche Lust, z. B. Süßigkeiten meiden (1147a31 f.). Anders als beim Mäßigen aber ist sein Begehrungsver-

3 Wie Irwin 2001, 87 f. m. E. überzeugend zeigt, lässt sich *to paron hêdy* hier nicht im engen Sinn von „gegenwärtiges Angenehmes" verstehen, wenn das Prinzip nicht von vornherein unsinnig sein soll.

mögen nicht oder jedenfalls nicht durchgängig daran gewöhnt, auf die praktische Überlegung zu hören. So kann es in der konkreten Situation, in der etwas Süßes vorhanden ist, vorkommen, dass eine Begierde auftritt und die Überlegung unterbricht oder überlagert. Das kann entweder geschehen, nachdem er den richtigen Vorsatz bereits gefasst hat (*astheneia*), oder so, dass die Begierde schon interveniert, noch ehe er überhaupt zu überlegen beginnen kann (*propeteia*) (1150b19 ff.). Dass es dieses Phänomen gibt, wird nicht bezweifelt. Strittig ist bis in die heutige Handlungstheorie, ob Aristoteles auf diese Weise die so genannten harten Fälle von klarsichtiger *akrasia* erfassen kann.[4]

Der *enkratês* hat im Unterschied zum Mäßigen schlechte Begierden. Daher wird, um beim Beispiel zu bleiben, seine Lust auf Süßes erregt, sobald er Süßigkeiten wahrnimmt oder auch sich vorstellt. Dennoch ist er anders als der *akratês* in der Lage, die Begierde zu kontrollieren, nach Überlegung die richtige *prohairesis* zu fassen und auch auszuführen. Da die *prohairesis* sich aus zwei Elementen zusammensetzt, Streben und Überlegung, stellt sich in Bezug auf den *enkratês* erstens die Frage, wie er richtige Ziele haben und durch sie motiviert werden kann, wenn nach der Standardauffassung des Aristoteles Menschen mit schlechten Begierden das falsche Ziel als gut erscheint. Zweitens stellt sich die Frage, wie er dieses Ziel in jeweiligen Situationen in einer geeigneten Einzelhandlung konkretisieren kann, wenn falsche Begierden gewöhnlich die Überlegung verdrehen.[5]

Lösungsvorschläge

(i) Zwischenstadium in der Erziehung. Was die erste Frage betrifft, so wäre die einfachste Lösung, *akrasia* und *enkrateia* als Übergangsstadien zu verstehen, die im Verlauf der Sozialisation auftreten.[6] Man könnte sich dann vorstellen, dass Kinder nach und nach daran gewöhnt werden, ihre

4 Price 2006 ist der, wie ich meine, wohlbegründeten Auffassung, dass er es nicht kann.

5 Die erste Frage stellt sich im Übrigen auch für den *akratês*, während bei ihm in der Tat in irgendeinem Stadium der Überlegung die Begierde dazwischenkommt und die Überlegungsseite nicht voll entwickelt ist (der *akratês* hat keine *phronêsis* (1152a6 ff.), höchstens *deinotês*).

6 Die Erziehungsperspektive betont Broadie 1991, 269, die im Übrigen konstatiert, dass Aristoteles überhaupt nicht zu erklären versuche, durch welche Mechanismen der *enkratês* zum Handeln kommt (307).

sinnlichen Antriebe an die Vorschriften der Vernunft anzupassen. Dabei erlangen sie nach und nach eine Vorstellung von den guten Zielen. Wo diese auf der Ebene der Meinung vorhanden, im Charakter aber noch nicht ganz verfestigt ist, kann es in manchen Situationen zu akratischem oder enkratischem Handeln kommen. Als Bestätigung für diese Interpretation könnte man Aristoteles' Aussage ansehen, dass ein Zusammenwachsen von Meinungen und wirklichem Verstehen nötig ist, das Zeit braucht (1147a22), ebenso den Hinweis, die *akrasia* sei anders als die Unmäßigkeit keine chronische Krankheit, sondern eine intermittierende (1150b34). Anführen könnte man auch die Zuordnung von *akrasia* und Jugend in der *Rhetorik* (1389a3 ff.). Der *enkratês* wäre dann in dieser Entwicklung ein Stück weiter fortgeschritten, aber noch nicht auf der Stufe des Mäßigen angekommen.

(ii) Natürliche Verschiedenheit vom Durchschnitt. Gegen die eben geschilderte Auffassung spricht, dass Aristoteles *akrasia* und *enkrateia* offenbar für eigene Charakterdispositionen hält (1151b23 ff.).[7] Der *enkratês* und der *akratês* unterscheiden sich seiner Ansicht nach in ihren natürlichen Anlagen oder in ihren Gewohnheiten von der Mehrzahl der Menschen. Der *enkratês* könne mehr, der *akratês* weniger bei etwas bleiben als der Durchschnitt (1152a25 ff.). Wo es sich um ein Ergebnis von Gewöhnung handle, könne man das ändern, nicht oder weniger bei Naturanlagen. Aristoteles scheint also auf der Ebene der Charakterhaltungen doch anzunehmen, dass wir es hier im Prinzip mit einem Übergangsstadium zu tun haben. Andererseits nimmt er aber offenbar auch an – und *EN* Buch VII handelt ja von Sonderphänomenen wie Perversionen u. ä. -, dass es Menschen gibt, deren natürliche Anlagen nicht zur Entwicklung der ethischen *aretê* ausreichen.[8]

Allerdings fragt man sich, ob die Postulation dieses Naturphänomens plausibel ist. Würde nicht jemand, der sich in einer bestimmten Hinsicht dauerhaft beherrscht, die entsprechende Begierde nach und nach ver-

7 Das betont Gould 1994, 176. Man könnte allerdings fragen, ob hier vielleicht nicht einfach ein Systemzwang zugrundeliegt, dem zufolge für Aristoteles alles, was jemand anstrebt, als Aktualisierung einer Charaktereigenschaft verstanden werden muss. Broadie vermutet einen solchen Zwang für das Dreierschema, das Aristoteles in *EN* VII 11 mit der *enkrateia* in der Mitte konstruiert (307, Anm. 3). Ähnliches könnte für das Dreierschema mit der *karteria* als Mitte in der *EE* (1221a9) gelten.

8 Den Bezug auf die Normalität betont Reilly 1976, 154.

lieren? Wir können offen lassen, wie sich das verhält.[9] Die bisherigen Antworten sind ohnehin unzureichend. Sie sortieren das Phänomen nur ein, erklären aber nicht, wie der *enkratês* ohne die ethische *aretê* das richtige Ziel sehen kann bzw. was sonst ihn zur richtigen Handlung motiviert. Dazu müssen wir uns die möglichen Motivationstypen ansehen.

Die aristotelische Auffassung der Handlungsmotivation

Platon unterscheidet in den mittleren Dialogen drei Teile der menschlichen Seele, *logismos*, *thymoeides* und *epithymêtikon*, von denen jeder das Handeln in Bewegung setzen kann. In *De anima* kritisiert Aristoteles solche Aufteilungen der Seele; dass hier das Streben dreimal genannt werde, verstoße gegen die Regeln des Definierens (432b5 ff.). Er selbst fasst alles, was motiviert, in *ein* Vermögen, das Strebevermögen (*orektikon*), zusammen und stellt diesem das Denkvermögen (*logon echon*) gegenüber.[10] Das *orektikon* wird in *EN* I13 als vernunftlos eingeordnet, soll aber dort nicht nur die *epithymia*, sondern *sämtliche* Vermögen des Strebens enthalten (1102b30). Diese sind *epithymia*, *thymoeides* und *boulêsis* (*EE* 1223a26 f., *MA* 700b22).[11] Verwirrend ist, dass Aristoteles an anderen Stellen die *boulêsis* zum *rationalen* Seelenteil rechnet (*de An.* 432b5 f., *Top.* 126a13). Dieser hat nach seiner sonstigen Auffassung das Denken zur Aufgabe und kann allein den Menschen nicht bewegen; auch das praktische Denken ist dazu nicht fähig (*de An.* 432b29 ff.).

Dass der *enkratês* richtig handelt entgegen seiner Begierde, kann man verstehen, wenn wie bei Platon die Vernunft selbst motivierende Kraft besitzt. Spricht man dagegen wie Aristoteles dem Denkvermögen grundsätzlich die Strebenskomponente ab, kann man das Handeln des *enkratês* wohl in der Tat nur erklären, wenn man der *epithymia* einen anderen *Strebens*typ entgegenstellt, der einen Vernunftaspekt hat, und das tut Aristoteles durch die terminologische Festlegung des Begriffs der *boulêsis*. Danach ist *epithymia* die *orexis* nach Lust, *boulêsis* die *orexis* nach dem Guten (*Top.* 146b37 f.). Wenn Aristoteles manchmal, etwa in *De*

9 Mit Recht konstatiert Gould 1994, 186, dass Aristoteles eine Erklärung dafür, warum es nicht zu dieser Entwicklung kommt, schuldig bleibt.

10 Das vegetative Vermögen klammere ich aus, da es in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt.

11 Eine Einteilung, die gerade parallel zu den drei Seelenteilen bei Platon ist. Darauf verweist Price 1995, 108.

anima sagt, der *enkratês* werde nicht durch die *orexis* bewegt, sondern durch den *nous* (433a7 f.), kann das also nur heißen, dass hier *orexis* den engeren Sinn von *epithymia* und *thymos* hat, während *nous* an dieser Stelle die rationale *boulêsis* bezeichnen müsste.[12]

Die Verwendung des Begriffs der *boulêsis* bleibt allerdings schillernd. So sagt Aristoteles an einer Stelle, der *nous* sei immer richtig (433a26), an einer anderen Stelle, dass es richtige und naturwidrige oder falsche *boulêsis* gibt (*EN* 1113a15 ff., *EE* 1227a28 ff.); und letzteres ist sicher die übliche Verwendung des Wortes. Vor allem aber bezeichnet der Begriff im gewöhnlichen Sinn nicht nur handlungsbezogene Wünsche, d. h. Wünsche, die eine Strebenskomponente aufweisen bzw. ein *prakton agathon* zum Gegenstand haben (*de An.* 433a29). Vielmehr kann man auch Unmögliches wünschen, und so verwendet Aristoteles selbst den Begriff z. B. in *EN* III 4. Beispiele, die er anführt, sind der Wunsch, unsterblich zu sein und der Wunsch, dass ein bestimmter Sportler siegen möge. Wie die Beispiele zeigen, schwankt der Begriff auch in einer anderen Hinsicht; er kann sowohl Wünsche mit Bezug auf eine einzelne Situation meinen (Sportler), als auch dispositionelle Wünsche bezüglich andauernder Zustände (Unsterblichkeit).

Ich lasse die Schwierigkeiten des *boulêsis*-Begriffs, so weit sie nicht mein Thema betreffen, stehen[13] und halte fest, dass das Handeln des *enkratês* von Aristoteles offenbar so verstanden wird, dass er aus einer *boulêsis* im Sinn eines rationalen Wunsches, eines Wunsches nach etwas wirklich Gutem, handelt. Dann bleiben zwei Fragen. Erstens: Was ist dieses Gut, das er trotz falscher sinnlicher Antriebe handlungswirksam wollen kann? Und zweitens: Wie kann er es wollen?

Gegenstand des Wünschens ist allgemein das *telos*, das *telos* des Menschen aber in seinem Leben insgesamt ist seine *eudaimonia*. Nun ist das *telos* und so auch die *eudaimonia*, wie Aristoteles sagt (1111b26–30), Gegenstand des Wünschens, aber nicht etwas, was unmittelbar bei uns steht (*eph' hêmin*) und was man sich im Handeln direkt vornehmen kann. Wie können wir sie dann im Handeln realisieren?

Die *eudaimonia* wird zu einem *prakton agathon* über zwei Schritte. Erstens: Sie muss für die verschiedenen Affektbereiche in verschiedene Güter zerlegt werden. Zu jeder Charakterdisposition (*hexis*) gehören spezifische Werte und Angenehmes (hier im Sinn der Tätigkeitslust) (1113a31). Das ist ein Aspekt, den Aristoteles in der Beschreibung von

12 So Hicks 1907, 555.

13 Klärend dazu Price 1995, 108–114.

praktischen Überlegungen selten explizit ausführt, da er von vorgegebenen äußeren oder auch inneren Situationen ausgeht, die jeweils einen bestimmten Teilbereich der Affektivität ansprechen. Zum Beispiel: Wo eine Kränkung vorliegt, wird der Affekt des Zorns erregt, verbunden mit einer Strebung nach Rache, und es geht dabei um das Gut der Ehre oder Selbstachtung. Zweitens: Die betroffene Person muss dieses Gut durch praktische Überlegung so weit auf Mittel und Bestandteile zurückführen, bis sie zu einer in der konkreten Situation angemessenen und hier und jetzt ausführbaren Handlung kommt. Diese Handlung, die bei uns liegt (*eph' hêmin*), wird zum Gegenstand einer *prohairesis*, eines Handlungsvorsatzes, der unmittelbar realisiert wird, wenn nichts hindert.

In das Gutsein einer Handlung fließen daher für Aristoteles zwei Aspekte: Die Vernünftigkeit oder praktische Richtigkeit der konkreten Handlung, die sich aus der Überlegung ergibt, und das gute Ziel, das in einer *boulêsis* im Sinn des rationalen Strebens liegt. Diese wiederum geht aus dem Charakter hervor, bei der richtigen Handlung genauer aus einer guten Disposition, einer *aretê êthikê*. So jedenfalls verhält es sich normalerweise. Der *enkratês* aber hat im relevanten Handlungsbereich, dem der sinnlichen Begierde, nicht die erforderliche ethische *aretê*. Damit sind wir beim Problem zurück.

Versuch, die *enkrateia* zu verstehen

Der Versuch hat zwei Schritte. Ich frage zuerst nach dem *telos* des Beherrschten und zweitens nach der Art seiner Überlegung.

(i) Das telos der enkrateia. Fragen wir, was das relevante *telos* oder Objekt des rationalen Wünschens im Bereich der Sinnlichkeit ist. Es müsste dasjenige sein, das der *sôphrôn* hat. Sein Umgang mit den Begierden ist so beschaffen, dass er in Maßen und, wie es richtig ist, nach dem sinnlich Angenehmen strebt, nämlich so weit es gut für die Gesundheit ist und nicht gegen das *kalon* und über seine Mittel geht (1119a11–20). Die Mäßigkeit und die Beherrschtheit im engeren Sinn begnügen sich mit der Befriedigung der Begierden nach dem für das Leben Notwendigen (1147b25). Das Ziel ist also hier nicht ein bestimmter Teil oder Aspekt der *eudaimonia* wie bei den anderen *aretai*,

sondern die Bewahrung der Vorbedingungen der *eudaimonia*:[14] Gesundheit und Vermögen sind Vorbedingungen jeder Glückskonzeption. Zusätzlich nimmt der Mäßige Rücksicht auf die Bedingungen der Realisierung des *kalon*, also der Ausübung der anderen Tugenden.

Auch wenn Aristoteles sagt, beim Mäßigen stimmten das Begehrungsvermögen und die Überlegung zusammen, indem sie beide auf das *kalon* zielten (1119b16), so wirkt diese Bemerkung in der Beschreibung der Mäßigkeit am Ende von *EN* III doch eher aus Parallelitätsgründen angehängt. Die Mäßigkeit ist eine Hilfstugend, nicht eine Tugend im prägnanten Sinn, in deren Aktualisierung der Mensch sein Leben hindurch in sich wünschenswerte Tätigkeiten vollzieht. Die Überlegung ist in ihrem Fall eine bloße Mittel-Zweck-Überlegung, bezogen auf das für die *eudaimonia* Zuträgliche, und nicht wie bei den anderen Tugenden auch eine Überlegung darüber, welche Handlung in einer gegebenen Situation die bestmögliche Konkretisierung der *eudaimonia* darstellt.

Entsprechend erläutert Aristoteles die Überlegung im Zusammenhang des Umgangs mit der *epithymia* in *De anima* durch Verweis auf die Zeitstruktur des menschlichen Lebens (433b5 ff.). Die sinnliche Begierde drängt zum unmittelbar und gegenwärtig Lustvollen, und dieses erscheint ihr als das Gute überhaupt und verhindert so den Blick auf die Zukunft. Die Überlegung aber denkt an die Zukunft und wird daher der Begierde Einhalt gebieten, wo ihre Befriedigung Schaden für das eigene künftige Leben bzw. die Bedingungen der *eudaimonia* erwarten lässt. Die *phronêsis* in dieser Funktion, in der sie nicht einen jeweiligen Aspekt der *eudaimonia* für eine Situation ausarbeitet, sondern Vorsorge für das künftige Leben bedeutet, nennt Aristoteles an anderer Stelle *pronoia*. Wie er in der *EN* bemerkt, sind mit einer Vorstufe davon auch manche Tiere ausgestattet (1141a28). Das heißt aber, entgegen dem, was Aristoteles gewöhnlich annimmt: Auch diese suchen nicht einfach nach sinnlicher Lust, sondern sind in ihrem Verhalten auf die Erhaltung, Entfaltung und Weitergabe ihres Lebens programmiert (und dabei auf andere Art durch Lust gesteuert, insofern die Verhinderung der entsprechenden Verhaltensweisen Unlust hervorruft). Dann könnten wir beim Menschen analog eine Ausrichtung auf das Leben im Ganzen annehmen, nur dass diese komplizierter wäre: Er muss sein Leben durch Anwendung der Vernunft selbst organisieren. Menschen wären demnach, auch wo sie darauf nicht explizit reflektieren, zumindest in ir-

14 Die Unterscheidung zwischen Voraussetzungen und Bestandteilen der *eudaimonia* trifft Aristoteles selbst sehr deutlich in der *EE* (1214b12 ff.).

gendeinem, sei es auch schwachen Sinn auf ihr Leben im Ganzen bezogen.

Man könnte also, auch wenn Aristoteles selbst das vielleicht nicht so sieht, folgendes sagen: Wo eine richtige Handlung so zu erläutern ist, dass das Ziel aus einer Hilfstugend stammt, und die *phronêsis* ausschließlich in der Weise der *pronoia*, der Vorsorge für die Zukunft, mitwirkt, braucht dieses Ziel nicht ein Aspekt der Lebensweise der ethischen *aretê* zu sein, sondern kann in dem bei allen Lebewesen vorhandenen Strebensbezug auf das eigene Leben im Ganzen und dessen Gedeihen liegen. Auf dieser Ebene spielt es noch keine Rolle, *welche* Konzeption von diesem Leben jemand hat.

Unterstellen wir allgemein eine solche *boulêsis* nach einem im Ganzen guten Leben, deren Bedingungen die *phronêsis* qua *pronoia* herstellen bzw. sichern soll, und versuchen jetzt erneut den *akratês* und den *enkratês* einzuordnen. Dass beide im Bereich des Umgangs mit der Sinnlichkeit das richtige Ziel haben können, ohne die entsprechende *aretê* der Mäßigkeit zu besitzen, könnte man jetzt so verständlich machen, dass sie eine Ausrichtung auf ihr Leben im Ganzen und dadurch ein Motiv haben, zu tun, was die Voraussetzungen der eigenen Lebenskonzeption sichert. Und das muss zunächst jeder sehen, gleichgültig welche Lebenskonzeption er hat. Man kann zwar wie Aristoteles einen Begriff von Mäßigkeit definieren, der diese wesentlich im Verbund mit den ethischen Tugenden sieht, also bezogen auf das Lebensziel der *eupraxia*. Aber das gehört nicht von vornherein zu ihrem Begriff. Die Fähigkeit zur Kontrolle unmittelbarer sinnlicher Begierden braucht jeder, der nicht die Bedingungen zur Realisierung seiner Lebenskonzeption verschlechtern will. Zusätzlich braucht er dafür die korrespondierende Hilfstugend, Unlust zu ertragen, die *karteria*. Wie die *enkrateia* eine abgeschwächte Form der *sôphrosynê* ist, so stellt diese eine abgeschwächte Form der Tapferkeit dar und ist erforderlich, wenn man langfristige Ziele erreichen will.[15]

Etwas Weiteres wird jetzt deutlich. Der Konflikt des Beherrschten und des Unbeherrschten ist nicht ein Konflikt innerhalb *eines* Bereichs. Denn eine Hilfstugend hat kein eigenes Ziel, sie sichert Mittel zu beliebigen umfassenden Lebenskonzeptionen. Was in Konflikt steht, ist eine sinnliche Begierde und eine langfristige Lebenskonzeption mit beliebigem Inhalt.

15 Diesen erweiterten Begriff von Tapferkeit bzw. Feigheit verwendet Aristoteles in *EN* 1166b10.

(ii) Besitzt der enkratês phronêsis? Es bleibt noch zu erklären, wie der *enkratês* zur richtigen Handlung im konkreten Fall kommt. Die *epithymia* kann bei Menschen, die in Bezug auf die sinnliche Lust keine optimale Charakterdisposition besitzen, die praktische Überlegung, die zum Handlungsvorsatz bzw. der Handlung führt, verzerren. So jedenfalls kann man die ausgearbeitete Erklärung der *akrasia* verstehen, die Aristoteles in *EN* VII 5 gibt. Umgekehrt sagt er von der *sôphrosynê*, sie heiße so, weil sie die *phronêsis* bewahre (1140b11 ff.). Ähnlich zeigt Platon in seinem Modell der *akrasia* im *Protagoras*, dass die Vorstellung gegenwärtiger Lust, weil diese größer erscheint, zu einem falschen Messen der künftigen Lust und so zu einer falschen Abwägung der Lust und Unlust von Handlungsalternativen führt. Wie ist es dann möglich, dass der *enkratês*, der unangemessene Begierden hat, korrekt überlegen und das Ergebnis der Überlegung handlungswirksam werden lassen kann?

In der *EE* (1227b12 ff.) erörtert Aristoteles die Frage, ob die Tugend das Ziel bzw. den Vorsatz gut mache oder aber den *logos*, was hier wohl im Sinn der praktischen Überlegung, des *logismos*, gemeint ist. Er entscheidet sich für ersteres und erklärt, für die Korrektheit der Überlegung sei vielmehr die *enkrateia* zuständig, die dafür sorge, dass der *logismos* nicht verdreht wird.[16] Wie passt das dazu, dass nach *EN* VI 13 Charaktertugenden und *phronêsis* beide beim guten Handeln vorhanden sein müssen und wechselseitig voneinander abhängen? Die beiden Aussagen stimmen *nicht* zusammen, und das liegt an der Eigenart des aristotelischen Begriffs der *phronêsis*. Dass Aristoteles die praktische Klugheit als Fähigkeit, mit Bezug auf das gute Leben insgesamt gut zu überlegen, im Unterschied zur *deinotês* an das Vorliegen der ethischen Tugenden bindet, passt nicht dazu, dass die *phronêsis* eine der *aretai* des intellektuellen Seelenteils ist und intellektuelle Vermögen zunächst hinsichtlich praktischer Ziele neutral sind.[17] Insofern bleibt die Unterscheidung von *phronêsis* und *deinotês* bedenklich. Und für die *phronêsis*, sofern sie den Aspekt der *pronoia*, der zeitlichen Planung des Lebens hat, scheint es auch phänomenal unangemessen, sie auf ethische Inhalte festzulegen.

Das sieht anders aus für diejenige *phronêsis*, die, wie man sagen könnte, Mimesisfunktion hat, d. h. für konkrete Handlungssituationen zu artikulieren hat, welche Handlung das *kalon* im jeweiligen Bereich weitest möglich realisiert. Was diese metaphysische Fundierung der

16 Zur Interpretation der Stelle s. auch Woods 1982, 154 sowie Kenny 1979, 83.
17 So auch Kenny 1979, 85.

Ethik des Aristoteles angeht, in der das *kalon* letztlich das ewig Seiende ist (*MA* 700b33), der von allen Lebewesen geliebte, das Streben anziehende und so im Veränderlichen nachzuahmende unbewegte Beweger, ist die *phronêsis* inhaltlich gebunden und kann nicht an beliebigen Lebenszielen festgemacht werden. Hier ist zugleich klar, wie das rationale Streben nach der *eudaimonia* im Ganzen die *eupraxia* motivational zustande bringen kann – nach diesem mimetischen Modell ist *jede* menschliche Einzelhandlung, in der sich die *eupraxia* vollzieht, eine in sich, und d. h. um des *kalon* willen, gewollte (*EN* 1120a23 f.), eine Konkretisierung unseres *eidos* in Nachahmung des Ewigen (1112b31 f.).[18] Das liegt wohl auch in der Aussage, wir seien Erzeuger unserer Handlungen wie von Kindern (1113b18).

Die Mäßigkeit erwies sich allerdings als Hilfstugend. Aber vielleicht kann man auch bei ihr ein Motiv finden, das mit der Realisierung des *kalon* zu tun hat. Versucht man Kriterien des *kalon* zu bestimmen, dann liegen sie in der Ordnung (*taxis*) und Symmetrie (*Metaph.* 1078a31), die eine Handlung im Hinblick auf die zeitliche Einordnung und die Ordnung der Situationsfaktoren aufweist.[19] Das scheint beim Zurückhalten von schädlicher Lust etwas zu anspruchsvoll. Aber man könnte sagen, dass derjenige, der keine falschen Begierden hat, Ordnung in seiner Seele hat.

Warum aber besitzt dann der Beherrschte, dessen Seele ebenfalls so geordnet ist, dass er seine Begierden kontrollieren kann, und der genauso handelt wie der Mäßige, nicht die *aretê* der Mäßigkeit?[20] Seine Begierden sind ja nicht handlungswirksam. Sie sind nicht einmal Strebungen in dem Sinn, dass sie zum Handeln drängen. Nicht handlungswirksame affektive Widerstände gegen die *boulêsis* nach dem Guten gibt es auch bei Tugenden. So ist nach Aristoteles von gewöhnlichen Sterblichen nicht zu verlangen, dass sie in Todesgefahr keine Furcht empfinden. Der Tapfere empfindet diese Furcht, aber er folgt seinem

18 Was die Realisierung des *kalon* angeht, ist im Übrigen die primäre Lebensform die der *theôria*, und gerade was deren Ermöglichung unter Bedingungen der Veränderlichkeit angeht, scheint wiederum die *pronoia* erforderlich, die überlegt, wann und wie lange *theôria* und wann eher *eupraxia* passend ist. Siehe dazu auch Sherman 1989, 103.

19 Das erläutert Cooper 1999, 273 f.

20 Platon scheint beides nicht scharf zu trennen, so gebraucht er z. B. in *Grg.* 491d10 f. beide Ausdrücke synonym.

Wunsch, das *kalon* zu realisieren.[21] Hingegen ist es, würde Aristoteles sagen, für den Menschen möglich, sich die Lust nach Süßigkeiten abzugewöhnen. Diese Argumentation ist nicht besonders überzeugend. Affekte und Begierden gehören nach Aristoteles zu unserer natürlichen Ausstattung und sind als solche nicht tadelnswert (*EN* 1105b29 f.). Die Frage ist vielmehr, wie man sich zu ihnen verhält. Die *aretê* liegt dort vor, wo jemand sich nach der Überlegung richten kann, wo er eine Überlegungsdistanz zu ihnen hat. Und das trifft auf den Beherrschten zu. Dann scheint aber die Beherrschtheit in der Struktur nicht wirklich unterschieden von der Mäßigkeit zu sein.[22]

Vielleicht könnte man Aristoteles auf folgende Weise ergänzen. Der Beherrschte könnte jemand sein, der wie der Arzt oder Heerführer eine bestimmte Stellung im Staat hat und das damit verbundene *telos* für ein Gut hält, über das er Mittel-Zweck-Überlegungen anstellt.[23] Um solche langfristigen Aufgaben zu erfüllen, braucht er die Fähigkeit, unmittelbare sinnliche Lust und Unlust zu kontrollieren. Solange er in seiner Aufgabe nur ein partielles Gut sieht,[24] das er vielleicht auf Anordnung anderer ausführt, und nicht eine Weise, das Gut überhaupt in seinem Leben im Ganzen zu realisieren,[25] wird sich sein Leben darin nicht vollständig erfüllen und die sinnliche Lust entsprechend einen gewissen Wert für ihn behalten. Dasselbe gilt für jemanden, der ein anderes Lebensziel hat als die *eupraxia*, z. B. Reichtum oder Ruhm. Auch die Realisierung dieser Ziele erfordert *phronêsis* im Sinn von *pronoia* und daher eine Kontrolle der Begierden. Aber es handelt sich um Ziele, die der Handlung äußerlich und nicht wie die um ihrer selbst willen gewünschten Handlungen der *eupraxia* in sich erfreulich sind;[26] daher ist

21 Dass hier der Unterschied zwischen *aretê* und *enkrateia* zusammenbricht, vertritt Hursthouse 2001, 96.

22 In der *Politik* nennt Aristoteles selbst wenn nicht die *enkrateia*, so doch die *karteria* auf einer Ebene mit der *andreia*. Beide, so erläutert er dort, seien Tugenden der Notwendigkeit, d. h. unter Umständen des Kriegs, die man eigentlich nicht wünscht und beseitigen will, erforderlich, würden aber in der Zeit der Muße überflüssig (1334a22).

23 Im Sinn von *EE* 1227a18 ff.

24 Vgl. Kenny 1979, 79.

25 Er tut dann das im Staatsganzen Richtige, ohne aber, wie Price 1995, 132 sagt, den vollständigen Wert der richtigen Option zu erfassen. Siehe dazu auch die Gegenüberstellung von ‚Überlegen' *kata meros* und ‚Überlegen' *pros to eu zên holôs* in *EN* 1140a27 f.

26 Diese Eigenart des guten Handelns betonen (auch im Kontext der *kakia*) Irwin 2001, 85 und Sherman 1989, 116.

zu erwarten, dass für solche Menschen die Eindrücke des sinnlichen Genusses, der in sich erfreulich, wenn auch nur subjektiv gut ist, ihre Berechtigung behalten.

2. Die Schlechtigkeit

Dafür, dass Aristoteles Mäßigkeit und Beherrschtheit unterscheidet, mag noch ein weiterer Grund eine Rolle spielen, der deutlicher wird, wenn wir uns die Behandlung des Schlechten ansehen. Der Schlechte überhaupt ist für Aristoteles gerade der Unmäßige. Dieser wird von ihm zweideutig beschrieben.

Teils ist der Schlechte für ihn jemand, der alles Angenehme begehrt und von der *epithymia* gelenkt wird, dieses statt anderer Dinge zu wählen (1119a2), obwohl er nicht unmäßig sein will (1119a31 ff.).[27] Dann würde er sich immer so verhalten, wie es der *akratês* manchmal tut. Auf der anderen Seite heißt es, der Unmäßige handle nach dem Prinzip, immer die verfügbare Lust zu verfolgen (1146b22 f.), und dies auch dann, wenn keine *epithymia* vorhanden ist (1148a17 f.). Ein solcher rationaler Lustmaximierer hat eine *boulêsis* mit Bezug auf das Lebensganze, wenngleich ihm etwas Falsches, nämlich die Lust, als Gut erscheint (1113a34 f.). Auch die Aussage, er wolle die Unmäßigkeit und bereue anders als der Unbeherrschte sein Tun nicht, gehört in dieses Bild (1150b29 f.).

In den Ausführungen über die Freundschaft mit sich selbst in *EN* IX 4 hingegen wird der Schlechte dem Unbeherrschten angenähert: Wie beim Unbeherrschten unterscheiden sich auch bei ihm die *epithymia* nach dem unmittelbar sinnlich Angenehmen und die *boulêsis* nach dem, was gut für ihn ist (1166b7 f.), und wie dieser bereut er nachträglich sein Tun. Die *boulêsis* nach dem Guten scheint aber hier den Sinn eines bloßen Wünschens ohne *orexis*-Aspekt zu haben, da sie mit der *doxa* gleichgesetzt wird (1166b8 f., ähnlich 1112a10), die nicht praktisch ist. Beim *akratês* dagegen muss diese *boulêsis* zeitweise einen Handlungsbezug haben, wenn denn die *akrasia* nur eine intermittierende Schlechtigkeit ist (1150b34).

27 Die Formulierung *epithymei* ist allerdings merkwürdig, da dieses Wort einzelne sinnliche Begierden bezeichnet und auf das Haben von Charaktereigenschaften eher nicht passt.

Aber warum bereut der Schlechte sein Tun, wenn er nach dem bisherigen Bild (z. B. in *EN* III 6) die sinnliche Lust für gut hält und sich jeweils dafür entscheidet, sie zu wählen? Wie kann ihm aufgrund seines Charakters immer die Lust als das Gut für den Menschen erscheinen, er aber zugleich etwas anderes für gut halten und wünschen? Ich glaube nicht, dass dieser Widerspruch sich auflösen lässt.[28] Vielmehr lassen sich weitere Stellen anführen, die das aristotelische Bild des Schlechten als konfus erweisen. Zum Beispiel die Behandlung der Unbeherrschtheit im übertragenen Sinn in Buch VII 6. Hier wird, nachdem sich Aristoteles in Buch III-V große Mühe gemacht hat, in allen Handlungsbereichen Tugenden und Laster zu benennen, erklärt, genau genommen sei nur die Unmäßigkeit eine echte Schlechtigkeit, während das Übermaß in den anderen Bereichen, etwa wo es um Reichtum, Ehre oder Sieg gehe, nicht so schlimm sei, da es sich um das Übertreiben in Dingen handle, die im Prinzip menschliche Güter darstellten. Es mag für uns durchaus befremdlich erscheinen, dass es z. B. weniger schlecht sein soll, durch Bestechung Reichtum zu erwerben, als zu viele Süßigkeiten zu essen.[29] Der Grund für diese seltsame Auffassung ist wohl, dass sinnliche Begierden nicht zum spezifisch Menschlichen gehören, sondern wir sie mit den anderen Tieren gemeinsam haben, dass sie also niedrig sind.

3. Fazit

Das Bild, das Aristoteles vom Leben in der Suche nach sinnlicher Lust zeichnet, ist also nicht konsistent ausgearbeitet, und ebenso wenig gewinnt die Figur des *enkratês* scharfe Konturen. Einige Erklärungen dafür zeichnen sich jetzt ab.

28 Darin folge ich folge Kenny 1979, 74 und Annas 1977, 554. Annas schließt daraus auf eine frühere Abfassung der Freundschaftsabhandlung. Diese Annahme trägt aber nichts bei, weil die Konzeption des Schlechten für Aristoteles insgesamt ein Problem darstellt, das er nirgends wirklich löst. Der neueste Lösungsversuch, wonach die widersprüchliche Beschreibung gerade die Phänomene bewahre, indem die Beschreibung in Buch IX den Schlechten menschlicher mache, weil der durch und durch Schlechte, der keine Reue kennt, in die Nähe der tierischen Rohheit rücke und für uns eine Art Monster darstelle, scheint nicht überzeugend (Roochnik 2007, 214–218), denn zu Beginn von *EN* VII unterscheidet Aristoteles ja deutlich genug zwischen dem Unbeherrschten, dem Schlechten und dem Monster.

29 So auch Broadie 1991, 269.

Ein Problem war, dass bei Aristoteles eine klare Unterscheidung zwischen Hilfstugenden und eigentlichen ethischen Tugenden fehlt. Erstere enthalten kein inhaltliches Ziel, das sich in Tätigkeiten äußert, die in sich Freude machen, und entsprechend schwierig ist die Erklärung ihrer motivierenden Kraft.

Die Mehrseitigkeit des *phronêsis*-Begriffs stellt ein weiteres Problem dar. Die *phronêsis* enthält erstens die *deinotês*, die Fähigkeit, mit Bezug auf beliebige Ziele zweckrational zu überlegen. Hier entspricht sie ungefähr der Überlegungsstruktur der *technê*, die von gegebenen Zielen ausgeht. Zweitens hat sie die Funktion der *pronoia*, die für die zeitliche Planung des Lebens zuständig ist. Diese geht über die bloße Zweckrationalität hinaus. Denn das zeitliche Leben des Individuums ist nicht wie ein *technê*-Produkt als abgeschlossene Ganzheit vorgegeben. Die Lebensdauer ist ebenso offen wie die künftigen äußeren Bedingungen. Daher bedarf die Beurteilung der Frage, was man wann tun soll, nicht nur technischen Wissens, sondern der Urteilskraft und Lebensweisheit. Im Kontext der Hilfstugenden hat die *phronêsis* diesen Aspekt der *pronoia*; sie muss falsche Schätzungen der Lust verhindern, Rationalisierungen durchschauen, das künftige Wohl geltend machen. Die *pronoia* kann man ausüben auch ohne die Charaktertugenden. In deren Realisierung hat die *phronêsis* eine dritte Bedeutung, nämlich das Ziel, das in einer Tugend enthalten ist, ihr spezifisches *kalon*, mit Bezug auf die Situationsbedingungen zu artikulieren bzw. zu konkretisieren.

Der Mehrseitigkeit der *phronêsis* entspricht die schwankende Verwendung des Begriffs der *boulêsis*, des Wunsches. Die *boulêsis* ist im Kontext der Tugenden eine Art dispositioneller Wunsch nach dem spezifischen Gut oder *kalon* einer jeweiligen Praxis. Wie ich zu zeigen versuchte, müsste Aristoteles jedoch – ohne metaphysische Interpretationen des Mensch-Tier-Unterschiedes und der Einheit des Lebens – bemerken, dass die Hilfstugenden als Gegenkraft zur Begierde und zur Trägheit die Annahme einer *boulêsis* erfordern, die *nicht* bereichsspezifisch ist, sondern auf das Gelingen des eigenen Lebens im Ganzen geht. Wenn diese *boulêsis* unspezifisch und inhaltlich offen ist, erklärt sich, dass ihre Motivationskraft dünner ist als die der Wünsche von Tugendspezifischen Gütern, und es zu Phänomenen wie *akrasia* kommen kann.

Ähnlich müsste Aristoteles die *phronêsis* so fassen, dass sie nicht an die ethische *aretê* gebunden bleibt. Denn sie hat im Kontext der Beherrschtheit z. B. abzuwägen zwischen sinnlichem Genuss und anderen gewünschten Gütern, die nicht die *eupraxia* zu sein brauchen. Diese Funktion der Abwägung und zeitlichen Ordnung hat sie auch mit

Bezug auf die beiden Formen der *eudaimonia*, die Aristoteles vorschlägt, das theoretische und das ethische Leben. So sagt Aristoteles ja in *EN* VI 13, die *phronêsis* stehe im Wert unter der Weisheit, ordne aber alles zu ihrer Ermöglichung an. Doch wie beide in einem Leben zu verteilen sind, darüber erfährt man nichts.[30] Die Güterabwägung und zeitliche Ordnung der Güter lässt sich weder durch die *phronêsis* qua *technê*-Vernunft noch durch die *phronêsis* qua Fähigkeit zur Konkretisierung der Inhalte der Tugenden leisten.[31] Am ehesten weist der Begriff der *pronoia* in eine solche Richtung, wird aber von Aristoteles nicht so entwickelt.

In der Sache bleiben zwei Fragen. Erstens: Wie könnte man einen Begriff der Klugheit mit Bezug auf das eigene Leben im Ganzen fassen, der alle drei Aspekte der aristotelischen *phronêsis* und vielleicht noch andere, die hier fehlen, umfasst? Zweitens: Wie wird beim Beherrschten die *phronêsis* qua *pronoia* handlungswirksam bzw. wie motiviert die unspezifische *boulêsis?* Was die zweite Frage betrifft: Vielleicht kann man das letztlich gar nicht erklären. Vielleicht treffen Auffassungen zu, die besagen:[32] Dass wir in gewissem Maß strukturierende Ziele haben, ist von Natur aus so, und ohne diese Annahme könnten wir uns und andere nicht verstehen. Auf die erste Frage habe ich vorläufig keine Antwort.[33]

30 Darauf weist bereits Ackrill 1980, 31–33 hin.

31 Auf ähnliche Mängel des aristotelischen Begriffs der *phronêsis* weisen Sherman 1989, 103 und Höffe 2007, 164 hin. Mit den Problemen des *phronêsis*-Begriffs beschäftige ich mich ausführlicher in Wolf 2008, 123–129.

32 Z.B. Foot 2001, Nida-Rümelin 2001.

33 Für eine kritische Lektüre des Manuskriptes danke ich Anna Schriefl (Bonn) sowie Kathi Beier, Susanne Herrmann-Sinai und Christian Kietzmann (Leipzig).

IV. Academy

How does the soul direct the body, after all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy

John Dillon

One notable feature of – or perhaps rather, lacuna in? – Plato's philosophy that only really comes into focus from the perspective of later developments is the virtual lack, in his published works, of any suggestion as to what influence, mechanism or device the soul – which is presented as a substance of quite antithetical nature to the body (viz. eternal, immaterial, non-extended) – can employ to control and direct the body which it rules, sets in motion, and holds together.[1] In such works as the *Phaedo, Phaedrus, Republic* or *Timaeus,* it just does this, in a remarkably non-problematic way. What I would like to enquire into on this occasion is, first, whether what I have suggested here is really the case, and secondly, why might this be so? In the *Phaedo,* after all, it is axiomatic that it is the role of the soul to rule, and that of the body to be ruled (80a), but how this takes place is never specified. The body, or love of the body, is said repeatedly to contaminate the soul, but we are never told how. Later, in the *Phaedrus,* in his most formal and programmatic statement of the role and nature of the soul (245c-e), Plato presents it as self-moved, and the origin of all motion in other things,[2] but once again the mode by which this might be achieved is not perceived as a problem. Again, in the *Timaeus,* the various parts of the soul are distributed about the body and interact with it in a way laying Plato open to criticism by Aristotle for making the soul an extended entity (*de An.* I 2, 404b13 ff.), but there is still no suggestion as to how this works. Lastly, in *Laws* X, the soul is once again the source of all physical motion, but we never learn how it does this.

1 I think in particular of such a document as Plot. *Enn.* VI 4–5, a protracted enquiry as to how immaterial being can be present to material things, beginning from the problem of how the soul can be present to the body. Plotinus seems to have composed this treatise at least partly in response to Porphyry's protracted queries as to how the soul can relate to the body (*Plot.*13. 11–12).

2 *Houtô dê kinêseôs men archê to auto heauto kinoun,* 245d6–7.

Is it unreasonable to suggest that there is something important missing here? Let us consider a number of key passages, all well-known. First of all, at *Phaedo* 65a, Socrates asserts that the essence of philosophy consists in "releasing the soul, as far as possible, from its communion with the body (*apolyôn hoti malista tên psychên apo tês tou sômatos koinonias*)". There is no suggestion of a problem about the mode of its *koinonia;* the only problem is how to minimize this for the future. The union of soul and body is, in fact, non-problematic. The soul rules the body, and it is also in grave danger of being contaminated by it (*sympephyrmenê,* 66b5); the body gets seriously in the way of the soul when it comes to cognizing true being, and distracts it by obtruding its own concerns (65d–e; 66b–e). And this theme develops further in the pages that follow, until we are presented at 81a ff. with the predicament of souls that have been so polluted by bodily concerns that not even after death can they free themselves entirely from them, and are to be found "as shadowy phantoms (*skioeidê phantasmata*) roaming about among tombs and graves" (81d). Such *skioeidê phantasmata* are presumably dimly visible because they are actually carrying about with them material (or quasi-material?) contaminations of some sort from their former bodies.

Now one might argue that Socrates is merely exploiting popular, non-philosophical beliefs here, but I doubt that that will quite do as a way out of the problem. He really gives no indication that he is speaking here in terms not intended to be taken seriously. In general, I think we may agree that, while the body is seen as a serious problem for the soul in the *Phaedo,* the problem of just how the one entity acts on the other is not even raised.

Nor is the situation any different in the rest of the Platonic corpus. The development of the doctrine of the tripartite soul in the *Republic* does not explicitly involve the interaction between it and the body, except that now the passionate and irrational urges which were presented in the *Phaedo* as emanating from the body are attributed to the lowest, irrational part of the soul; but in Book X, 611b–612a, we have a remarkable passage, where the embodied soul is compared, memorably, to the sea-god Glaukos, encrusted by barnacles and deformed by the action of the waves, so that his real form can no longer be discerned. Our task is to discern the soul in its true form, "not deformed by its association with the body" (*ou lelôbêmenon hypo tês tou sômatos koinônias*, 611b10–c1).What is the implication of this image when transferred to the soul?

It seems to me that the 'barnacles, seaweed and stones', so to speak, that encrust the soul (611d5), although presented here in a distinctively negative context, may be seen as a sort of anticipation of the later Platonist concept of the 'pneumatic vehicle', the *ochêma,* which was proposed as a sort of 'cushion' between soul and body, acquired by the soul in the course of its descent through the celestial spheres to embodiment. In this account of the soul in Book X, as has been frequently noted, the model of the tripartite soul, complete with its passionate element, has been abandoned in favour of a model of 'true' soul, with accretions consequent on its association with the body, which it will then be divested of when it leaves the body. Later Platonists were certainly able to reconcile these two models by making appeal to the doctrine of the *Timaeus,* where a strong distinction is made between the 'immortal' and 'mortal' parts of the soul (69cd), the latter of which is added to the 'immortal' soul by the "Young Gods' for the purpose of fitting it into the body – although by various later authorities a distinction was made even between the irrational part of the soul and the *ochêma.*[3]

Before we turn to the *Timaeus,* however, we should take at least a glance at the *Phaedrus,* where once again we have the situation of a soul – this time with a tripartite structure apparently antecedent to embodiment[4] – descending into a body and interacting with it. Once again, the fact of this happening is not problematic, while the mode of interaction with the body is systematically obscured. If we think, after all, of the titanic struggles of the charioteer with the unruly horse (254a–e), where there is much leaping forward, vigorous reining-in, falling back on the haunches, foaming at the mouth, bitter reproaches, and so forth, all this activity takes place *within the soul.* There must indeed be parallel movements performed by the body – the lover approaches his beloved, after all, and makes some overtures – but the connexion between the two sets of activities is left in the air. Obviously this struggle within the soul ultimately results in physical action, but Plato presents the process as quite unproblematic, though it would be here that the

3 In this passage of the *Timaeus,* it is rather the body that is spoken of as an *ochêma* for the soul (69c7), and the 'mortal soul' is constructed to be a sort of 'cushion' between immortal soul and body.

4 Even the gods, indeed, appear to have tripartite souls – though very probably Plato himself did not intend this detail to be dwelt on (since the two horses of the divine pairs are both perfect, 246a7–8); but later Platonists plainly brooded somewhat on the possible identity of their three parts, as we can observe from Alcinous, *Didasc.* 25.7.

presence of some sort of 'vehicle' for the soul would seem to be very much called for. Remarkably, though, in the midst of all this imagery involving a charioteer and pair of horses, Plato seems to have no use, in his allegory, for the actual chariot (on which the charioteer must take his stand, and to which the horses are harnessed). It is almost as if this item was something of an embarrassment to him; it is mentioned initially, at 247b1–3, in conjunction with the chariots of the gods,[5] but it really plays very little part in the allegory after that.

In the *Timaeus,* of course, we find one of the chief passages which gives rise to (or at least comes to constitute a proof-text for) the later doctrine of the 'vehicle': 41e, where the Demiurge assigns each of the souls a star, and "embarking it onto it as a vehicle (*ochêma*), exhibits to it the nature of the universe". Whatever Plato really intended to convey by this, later Platonist speculation understood this astral 'vehicle' to be a means for connecting the immaterial to the material through the mediation of an entity composed of a special sort of particularly refined matter; and there is some evidence that this line of thought had its beginning in the Old Academy, as we shall see below.[6]

The *Timaeus* also presents a strong correlation between each of the three 'parts' of the soul and an area of the body – the rational part with the head, the spirited with the breast, and the passionate with the belly and 'lower parts' (69d–71a); and indeed one particular organ, the liver, is portrayed as acting as a sort of 'mirror'(71b4), which may receive impressions of the rational thoughts (*dianoêmata*) emanating from the intellect, based in the head. All this assumes that there is contact between mind and body, but it still does not address the question of *the mechanism or conduit* by which such contact might take place. To arrive at this, surely, we must postulate either a quasi-material element in the soul, or a quasi-immaterial element within the body, and this, despite the interesting introduction of the astral vehicle, Plato really shows no sign of doing.

However, the disciples that Plato had gathered around him in the Academy, such as Speusippus, Xenocrates, Aristotle and Heraclides of

5 They are well-balanced and easily steered (*euênia*), while 'human' ones are steered 'with difficulty' (*mogis*), because of the imbalance of the horses.

6 Galen, writing in the later 2nd. cent. A.D., seems to be the first Platonist to make mention of an *augoeides te kai aitherôdes pneuma,* which is used as an *ochêma* by the soul for effecting its *koinônia* with the body (*PHP*, p. 643 f. Müller, II p. 475 De Lacy), but he speaks of it as an already established concept.

Pontus, were an independent-minded and argumentative lot – as he had taught them to be – and an issue like this was not going to be left untouched for very long. The problem of the mode of interaction between the immaterial and the material plainly began to exercise the minds of the younger generation. As a candidate for the mediating entity, interest seems to have centred on the stuff of the celestial realm, whether viewed as a particularly pure form of fire or as some other more exotic element, which one might term *aithêr.*

Already from the period of Plato's old age, we have, I think, one little indication that such speculations had impinged upon his consciousness. At *Laws* X 898e–899a, where the Athenian Stranger is discussing the way in which we may imagine the stars to be guided by their souls, he makes the suggestion that one possibility would be that a particular star might take to itself "a body of fire, or air of some sort". This, of course, does not explicitly address the problem of how a soul might relate to a terrestrial, mortal body, but it at least adumbrates it. It really sounds here as if Plato is taking account – rather grumpily – of problems about mind-body interaction being raised by various of the more troublesome of his followers.

Among the more outspoken of these would be Aristotle and Heraclides of Pontus. To take Aristotle first, his 'deconstruction' of the Pythagorean-Platonic soul in the *De anima,* in which the soul becomes simply "the first actuality of a natural body with organs"[7] (*prôtê entelecheia sômatos physikou organikou,* II 1, 412b5–6), certainly disposes of the problem of interaction between such an immaterial entity and the body, but it does not free him from the problem of how purposive action takes place. There is still the question of the nature of the Active Intellect of *de An.* III 5, and its action upon the 'passive intellect' which is in some way inherent in the individual. This is mysterious enough, but on the whole less troublesome, and irrelevant to our concerns on this occasion, because both intellects are (presumably) equally immaterial.[8] The problem which Aristotle declines to address in the *De anima* is how a decision come to in the passive, or immanent, human

7 Or perhaps, as Bos (2003) in particular would maintain, with some plausibility, "a body which acts as an instrument for it". Aristotle, he points out, always elsewhere uses *organon* in this latter sense.

8 The Active Intellect is indeed compared to the Sun, or to light (430a15), but that does not imply that it is itself fiery.

intellect is translated into the movement of bones and sinews to pursue some end that the human being has set itself.

This problem, however, is addressed, as we know, elsewhere, and notably in the well-known passage of the *De generatione animalium,* 736b27 ff. Here we are introduced to a special sort of 'innate spirit' (*symphyton pneuma*) residing especially in the blood around the heart, which constitutes the seat of the nutritive and sensitive soul, and which is responsible for the process of image-making (*phantasia*), as well as for purposive action. The substance of this, we are told, is "analogous to that element of which the stars are made" (736b38) – that is to say, of Aristotle's postulated 'fifth substance', or *aithêr.* So at least we have now a bridge-entity, notionally capable of receiving immaterial impulses from the intellect, and transposing them, through the instrumentality of the blood, into movements of bones and sinews.[9]

Aristotle, however, does not seem to have been prepared to assert that the intellect itself is anything other than immaterial. This step was taken, at least in respect of the soul,[10] by his colleague Heraclides of Pontus.[11] Heraclides is an interesting figure in many ways, but all that concerns us in the present context is his reported view that, while the human soul is immortal, and subject to reincarnation (fr. 97 Wehrli), it is composed of at least a quasi-material substance, "light" (fr. 98), or "aether" (fr. 99). This latter testimony, from the proem of John Philoponus' *Commentary on the* De anima (p. 9 Hayduck), runs as follows: "Of those who have declared the soul to be a simple body

9 Cf. also the intriguing passage in *MA* III 10, 703a6 ff., where the *pneuma* is related to the whole process of *orexis* and its realisation.

10 Although it is not clear that Aristotle did not regard intellect as being soul of at least some sort. There is a notable reference at *de An.* II 2, 413b26 to intellect, which, if it can exist separately, must belong to *psychês genos heteron,* which can mean either 'another kind of soul', or 'a kind (of thing) different from soul'. I would incline to the former alternative, but I do not think that it is possible to decide definitively between these two interpretations of the phrase.

11 I say 'colleague', but this must be taken to referring to their time together in the Academy. Diogenes Laertius' rather muddled account of his career (V 86) speaks of him as at first, after his arrival in Athens, attaching himself to Speusippus, and then becoming a follower of Aristotle, but this must be taken in conjunction with his other report that, after staying in the Academy through the scholarchate of Speusippus, he returned to his home town of Heraclea in 339. If he was a 'follower' of Aristotle, therefore, it must presumably have been while they were both still members of the Academy – when, as we know, Aristotle already had his group of partisans (Aelian, *VH* III 19).

(*haploun sôma*), some have declared it to be an aetherial body, which is the same as to say 'heavenly' (*ouranion*), as for instance Heraclides of Pontus." This makes it sound as if Heraclides actually used the term *ouranion sôma,* but Philoponus plainly regards this as equivalent to *aethêrion,* and he is probably right. He also seems to have declared that the Milky Way was the proper home of souls when they have left the body (ibid.), which would be consistent with their having an aetherial nature.

This, then, is the alternative to having to postulate an intermediate entity such as *pneuma,* and it was one that could commend itself to a member of the Old Academy, albeit a notably independent-minded one. Aether and light are, admittedly, pretty rarefied forms of body, but at least they are not *antithetical* to the other substances of which bodies are made. We can see here, I think, the beginnings of a trend of thought that was to lead in the next generation to the Stoic solution that the active principle in the universe was a certain sort of pure, 'intellectual' fire (*pyr noeron*).

What Speusippus or Xenocrates thought about the mind-body problem is unfortunately not clear. Their respective definitions of soul, "the Form of the omni-dimensionally extended" (*idea tou pantê diastatou*) and "number moving itself" (*arithmos heauton kinôn*), do not tell us anything in this regard, but one feels that Xenocrates, at least, cannot have been oblivious to the issues raised by Aristotle and Heraclides.[12] In the absence of any evidence, however, there is no point in speculating. Suffice it to note that, within the confines of the Academy, this curious blank spot in Plato's philosophy was not left without some attempts at solution.

Finally, though, we must ask, how could this issue, which so bothered later philosophers such as Descartes, remain so apparently unproblematic for Plato? One answer that occurs to me is this. The physical world was, after all, not real for Plato; it is really no more than a giant hologram, of which we too are parts. If we consider the process by which the Forms in the *Timaeus* are projected onto that field of force which is the 'Receptacle', it is in the form of combinations of basic tri-

12 A straw in the wind, in the case of Xenocrates at least, may be that he is attested (fr. 53 Heinze = 264–6 Isnardi Parente) to have interpreted the dodecahedron, among the basic molecular bodies of the *Timaeus* (55c), as constituting the (aetherial) substance of the heavens, rather than simply being "used up for the overall decoration of the Universe", in Plato's studiously vague phrase. This acceptance of aether might well bring with it the idea that aether was the substance of either the soul or at least some aspect of it.

angles, which are themselves immaterial entities. Aristotle exercises his sarcasm on this theory (*Cael.* III 8, 306b23 ff.), precisely on the grounds that no number of such two-dimensional triangles, if stacked on top of one another, could ever amount to anything three-dimensional and thus solid. But Aristotle is, perhaps deliberately, distorting Plato's position: the triangles are not intended to be stacked on top of one another; they are to be placed end to end to form the various 'Platonic solids', and thus create a world, and this world is really no more solid than that. We in our turn certainly find it solid, but this is because we too are formed from combinations of basic triangles. So in this way there is no 'mind-body problem', because there is not really any such thing as 'body', Everything is just one or another mode of soul. To give W. B. Yeats the last word:[13]

> Plato thought nature but a spume that plays
> Upon a ghostly paradigm of things.

If we are after all just a spume, then, I suggest, the mind-body problem does not arise – though doubtless other problems do; and plainly at least some of Plato's pupils were not satisfied with such a position. Yeats's stanza continues:

> Solider Aristotle played the taws
> Upon the bottom of a king of kings.

Yeats' contrast here is splendidly inconsequential, but we take his meaning. For Aristotle the world is properly solid and three-dimensional, and it is with Aristotle that the mind-body problem begins.

13 1928.

V. Hellenism

Stoics on souls and demons: Reconstructing Stoic demonology

Keimpe Algra

1. Introduction

Demonology is among the less studied aspects of Stoic thought. To my knowledge no comprehensive and thorough discussion is available in the scholarly literature.[1] This may be partly due to the fact that the evidence is scarce and scattered. Another reason may well be that, unlike some more 'sexy' aspects of Stoic physics and psychology – determinism, causation, psychological monism, emotions, selfhood – demonology hardly connects with the contemporary, or even just modern, philosophical concerns or discussions that to some extent determine our research agenda. We nowadays tend to associate demons with bad movies rather than with good philosophy, and even theologians seem to have lost interest in the subject. *Prima facie*, one may also feel that demonology is a slightly embarassing *Fremdkörper* within Stoic cosmo-theology itself. After all, in traditional religion demons usually represent the irregular, the unexpected, the strange and the supernatural. The Stoic cosmos, by contrast, is determinded by a single perfectly rational and provident force, ordering everything for the best; its inherent order is intelligible to us humans and both the source of, and the perfect example for, human rationality. How would demons fit into such a world view? It is tempting to compare Spinoza, whose cosmo-theology in various respects resembled Stoicism. He and his followers in what Jonathan Israel has labeled the radical enlightenment expressly rejected the at the time still popular conceptions of demons, witches, devils etc., precisely because they contradicted the basic idea that everything in the world oc-

1 More or less brief surveys can be found in Zintzen 1976, and Brenk 1986. For an approach from the point of view of the history of religion see Smith 1978.

curs, as the *Tractatus Theologico-Politicus* puts it, *ex fixo et immutabili naturae ordine*.[2]

However, the analogy with Spinoza may mislead, since it overlooks some crucial differences. Spinoza conceived of his philosophy as a radically new and methodologically innovative way of dealing with the world. The Stoics – however radical their philosophy, particularly their ethics, may have been in some respects – were at the same time eager to establish some sort of connection with the preceding religious and mythical traditions of the Greeks. The edifice of Greek religion and myth, or so they appear to have believed, was in the end inferior in clarity and soundness to (Stoic) philosophy. Yet it contained kernels of truth which owed their existence to the fact that the people of old, even if they had had to do without a fully-fledged philosophy, had possessed 'natural concepts' or 'preconceptions' of isolated notions such as 'god'.[3] This is not to say that the Stoics were the straightforward religious conservatives they have sometimes been taken to have been. They were in general rather selective in what they took over from the tradition, accepting only those elements – concepts, myths, aspects of cult – which they could somehow 'appropriate' and integrate into their physical and theological world view.[4] To a certain extent, in other words, they tried to rationalize the irrational, or as they would think of it themselves: to further rationalize and systematize the partially rational aspects of the tradition. This general attitude was most famously exemplified by their willingness to describe, or rather re-describe, part of the traditional Greek pantheon as parts or aspects of the single cosmic deity whose existence was taken to be proved by their philosophy.[5]

In the present paper I propose to investigate whether and to what extent anything like an appropriation of parts or aspects of traditional demonology was effected in Stoicism. I shall chart the (relatively under-researched) evidence, reconstruct the outlines of the underlying theory, and signal some problems and developments. I shall begin (section 2) by offering a brief survey of the various conceptions of demons

2 See Israel 2001, esp. 375–405.

3 See Algra 2007a, 12–17.

4 For the Greek and Latin equivalents of the verb 'to appropriate', see Philodemus, *Piet*. PHerc. 1428, col. vi, 16–26 (συνοικειοῦν) and Cicero, *N.D.* I, 41 (*accomodare*).

5 For Stoic philosophical interpretations of the early poets see Long 1992a and Algra 2001. For Stoic attitudes *vis-à-vis* the religious tradition in general, see Algra 2007a.

that were around in the pre-Hellenistic religious and philosophical traditions, and of the various functions assigned to them. I shall then examine the way in which the Stoics adopted and incorporated elements from this tradition (sections 3–6) and the extent to which their attitude changed in the course of the history of the school (section 7).

I have already indicated that the evidence on Stoic demonology is scarce and scattered. We know that Posidonius wrote a work *On Heroes and Demons*, and that Chrysippus discussed a number of related issues in various works, for example in his *On Visions in Sleep* and, at least in passing, in his *On Substance*. For information on the contents of the Stoic theory, however, we are to a large extent dependent on the relatively late and indirect information provided by the testimonies of Arius Didymus, Aëtius, Diogenes Laertius, and Sextus Empiricus, which are often very scrappy. The additional evidence provided by Plutarch involves problems of its own in so far as he sometimes appears to gloss over the differences between the Stoic theory and the demonology of the Platonic tradition with which he was more familiar.[6] As a result not everything he says about the Stoics in this connection can be taken at face value. All this means that part of our work will consist in an assessment of the nature and value of our sources and of the limitations they set to any attempt to reconstruct the Stoic theory. Section 6, for example, will be entirely devoted to an analysis of the value of three pieces of evidence offered by Plutarch.

2. Demons in earlier Greek thought

It will be appropriate to begin with a brief survey of the traditional conception or conceptions of demons that were around when the Stoics entered the stage. Probably no typology of demons in traditional Greek thought exactly covers the variety of phenomena, traditions and beliefs current throughout the centuries. Yet, on the basis of the material collected by others,[7] we may draw the following generalizing sketch of early Greek conceptions of demons. As for their nature, demons could be thought of either as beings of non-human origin or as surviv-

6 Whether he was positively committed to such a demonology is yet another issue – one, moreover which has proved controversial; see below, n. 16.

7 A lot of valuable material has been collected in Haussleiter 1957; Vrugt-Lenz 1976 and Zintzen 1976.

ing human souls. They could be good or bad or neutral. As for their function, they could represent and explain the unexpected or strange, or they could be conceived of as somehow supervising human affairs, either as a kind of guardian angels or as avenging spirits. These features could in fact be combined in various ways, as a few examples may make clear.

Demons responsible for the unexpected and the inexplicable are attested from early on in Greek literature. Thus, although the Homeric poems sometimes use the word *daimôn* as if it were a plain synonym for *theos*, they generally apply it in situations where one does not know which god one is dealing with, or, more generally, to denote a factor which is responsible for what is unexpected or not otherwise explicable.[8] Demons of this kind may be thought to cause sudden diseases or psychic phenomena like madness (*Od*. 14, 488; 12, 295). In Greek folklore one also finds more harmless variants of this type, such as the *syntrips*, responsible for the unexpected shattering of pottery in the potter's oven, or the *taraxippos* responsible for the sudden and apparently inexplicable fits of panic to which horses are susceptible, as any horseman knows only too well.

Other demons were thought of as displaying a special relationship towards individual human beings, acting as a kind of guardian angels, stationed by their side and to some extent helping them to determine the course of their lives. In Hesiod (*Op*. 314) we find an early reference to this type of demons, even though the poet himself qualifies its actual importance: "whatever demon accompanies you, working is better" (δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον). A later example is found in some often quoted verses by Menander, preserved by Iulianus of Halicarnassus in the context of a commentary on the Old Testament book of Iob:

> With every man a demon stands
> as soon as he is born,
> a good mystagogue of his life …[9]

This view was adopted and adapted by Plato in the famous myth of Er in the *Republic*, where every human is said to choose his own demon, who will watch over his life and take care of the fulfillment of the

8 In these contexts demons appear to differ from ordinary gods in not being anthropomorphic, and in not being susceptible to prayer or offerings.

9 Menander fr. 714 Koerte: ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται / εὐθὺς γενομένωι μυσταγωγὸς τοῦ βίου / ἀγαθός …

road he has chosen (*R.* 617e; 620d, see also *Phd.* 107d). Hesiod (*Op.* 122) assigns a similar function to demons that are of *human* origin. The souls of the first generation of man, the Golden Race, live on as good demons: "they are called pure and good demons who roam over the earth, keeping off evil, guardians of mortal men" (τοὶ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). They become guardian angels of a kind, in other words, though, it appears, not on a one-to-one basis. Plato refers back to this passage in the *Cratylus* (398b): "Hesiod and many other poets rightly testify that after death a good man will be accorded an important destiny and a great honour and that he will become a demon …" Yet other demons were thought to follow humans not as guardians but as a kind of spiritual police force or as avenging spirits.[10] A notable example of the latter are the Erinyes. Policing also appears to be the job of a type of demons recognized by Hesiod as well (*Op.* 252–255), who "keep watch on judgements and on evil deeds, in mist apparrelled and roaming over the earth".[11]

We may now turn to some more philosophical conceptions of demons. Heraclitus fr. B 119, which claims that "a man's character/habitus is his demon" (ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων), may be interpreted as offering an implicit critique of, and an internalizing alternative to, the kind of traditional conceptions of external helping demons we have just reviewed. This would be consistent with the critique and re-interpretation of traditional religion which we find elsewhere in the remaining fragments.[12] At any rate, what we have here appears to be the first occurrence of the philosophical conception of an internal demon. From Heraclitus onward this notion of an internal god, or of the divinity of (the rational part of) the soul became wide-spread among philosophers. We find it applied by Socrates in Xenophon (*Mem.* IV, 3, 14), and by Plato (*R.* 589e; *Ti.* 90a) and Aristotle (*EN* 1177a13).[13]

Finally, in the Platonic tradition, starting with the myth-like representation of *erôs* in Diotima's speech in Plato's *Symposium*, we find yet another philosophical use of the notion of a demon, viz. as an interme-

10 Some examples: Aeschylus, *Ch.* 1048–62 and *Pers.* 601; Euripides, *Med.* 1389; Empedocles fr. B 115, 5 and 13; Plato, *R.* 469b; 540c.

11 Hesiod, *Op.* 252–255: τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ/ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,/οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα/ἠέρα ἑσσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.

12 On Heraclitus and religion see Osborne 1997 and Adomenas 1999.

13 A useful collection of material is to be found in Haussleiter 1957.

diary and mediator between man and the divine (or the transcendent).[14] From Xenocrates onward we also find the view that such demons owe this intermediary position to their 'mixed' nature: a nature which has a share in the divine as well as in the corporeal.[15] Examples can be found in the works of, among others, Philo, Alcinous and Plutarch.[16]

In the following sections of this paper I shall investigate how Stoics took over the three main kinds of demons that the tradition offered: the (philosophical) conception of an internal demon, the traditional conception of independent external demons of non-human origin, and the conception of demons as surviving human souls, which they appear to have labeled '*hêroes*'.[17] Whether they also took over the functions traditionally assigned to these demons is yet another question. *A priori* we may surmise that not all functions traditionally assigned to demons would have been equally congenial to a Stoic. Thus, the Platonic conception of demons as mediators would seem to be superfluous in the context of Stoic philosophy: given the latter's conception of an immanent god to which humans are closely connected in view of their own rationality, there was no real need for an intermediary between man and god. The Stoics also had no need for an intermediary to bridge the corporeal and the divine, for the Stoic god was himself corporeal. In addition, one would hardly expect the Stoics to endorse the conception of demons as representing the inexplicable and 'unnatural'. After all the Stoic world view did not allow any room for what falls outside the workings of ordinary causality, i.e. for the unexpected or irrational – no *syntrips* for Stoic potters, in other words, and certainly not for the Big Potter, the Stoic demiurge. In other cases the situation is less straightforward. Did Stoicism leave any room for the conception of demons as avenging spirits, working on behalf of the gods, or god? Ac-

14 See also *Ti.* 40d ff. and *Lg.* 717a ff.

15 According to Plutarch, *Def. or* 416c-d, Xenocrates gave a mathematical expression to the theory by comparing gods, demons and humans to, respectively, equilateral, isosceles and scalene triangles (as having all sides equal, two sides equal, or no sides equal).

16 For demons in Philo see the brief overview in Dillon 1977 171–174. Evidence in Alcinous, *Didasc.* 15. On the demonology of Plutarch see Latzarus 1920, 98–120, and Soury 1942. According to Brenk 1986 these authors are too uncritical in assuming that all demonological passages in Plutarch reflect his own positive views.

17 We find these main kinds in Middle Platonism as well; they are explicitly distinguished by Apuleius, *De deo Socratis* 15–16.

cording to Plutarch it did, and he was believed by Pohlenz, who located the core of Stoic demonology precisely in this function, claiming that demons are "Untergebene der Gottheit, die sie verwendet, um unmittelbar auf die Menschen hinzuwerken, als Helfer, aber auch als Henkersknechte, die an den Frevlern die Strafe vollziehen".[18] Yet, Plutarch's testimony is of questionable value, as I shall try to show below, in section 6. But let us first turn to the other evidence.

3. The internal demon

I shall begin with a discussion of the Stoic conception of an internal demon. This is the natural way to proceed, not only because this conception is the only one that seems to have been universally shared in all phases of the development of the Stoic school,[19] but also because this conception of a demon as a rational soul appears to have provided the model for thinking about the other types of demons recognized by the Stoics. As we shall see, the Stoics thought of demons in general as 'psychic entities'. Accordingly, demons as surviving souls could be regarded as a temporal (and temporary) extension of the internal demon in disembodied form, whereas as we shall see, non-human external demons were conceived as in some relevant respects analogous to the internal demon.

In Stoicism the conception of an internal demon is coupled with the idea that our soul, in virtue of its rationality, is of a divine nature and indeed in a literal and physical sense a derived part (*aposmasma*) of the divine soul.[20] Happiness – *eudaimônia* – is supposed to ensue when "the god inside", our own *daimôn*, is in agreement with the "will of the orderer of the universe"[21]. This theory is well known and it was accepted as a cornerstone of Stoicism throughout the history of the

18 Pohlenz 1947, I, 96.

19 Our sources ascribe it to the early Stoics (D.L. VII, 88 = *SVF* III, 4) and to Posidonius, but we find it in Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius as well (some instances will be quoted in the course of this section).

20 See D.L. VII, 143 (*SVF* II, 633): τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὔσης ἀποσπάσματος.

21 D.L. VII, 88 (*SVF* III, 4): εἶναι δ'αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.

school. Yet as soon as we try to zoom in on the details various questions arise.

A first question is how exactly the inner demon relates to what we might call the 'self'. Two at first sight different answers to this question can be found in our Stoic sources. Although the evidence is scanty, the early Stoic standard view appears to have been that the inner demon simply *is* the self: it is the soul, which is given a divine status in virtue of its potential rationality, whether this soul is *de facto* rational or not. Marcus Aurelius remains close to this standard view by using the hendiadys "mind and god" (νοῦς καὶ δαίμων).[22] Seneca and Epictetus, however, tend to present things differently. In their texts the notion of the 'divine in us' seems to have developed, at least at times, into the notion of what we might call a 'normative self': that purely rational being which we *should* be or which we *strive* to be, but are not yet in fact. A kind of superego, in other words, part of an apparently pluralized 'us', but at the same time presented as separate insofar as it guides and admonishes 'us'. In this latter quality it is in a way 'hypostasized', as the following passage in Epictetus makes clear:

> [Zeus] has stationed by each man's side as a guardian his *daimôn*, and has committed the man to its care, a guardian who does not sleep and is not to be deceived. For to what other guardian, better or more careful, could he have committed each of us? So when you close your doors and make darkness within, remember never to say that you are alone. For you are not: god is within, your own *daimon* is within. What need do they have of light to see what you are doing?[23]

Seneca makes the same point in his famous 41st letter:

> We do not need to uplift our hands towards heaven, or to beg the keeper of a temple to let us approach the idol's ear, as if in this way our prayers were more likely to be heard. God is near you, he is with you, he is within you. This is what I mean, Lucilius: a holy spirit indwells within us, one who marks our good and bad deeds, and is our guardian.[24]

With respect to Epictetus Anthony Long has suggested that talk of an independent internal demon, which appears to 'pluralize' the person, should be seen as a metaphor or, better, "as a way of articulating the idea that in listening to and obeying one's normative self one is at the same time in accordance with the divinity who administers the

22 M.Ant. III, 3; see also XII, 26 (ἑκάστου νοῦς θεός).
23 Arr., *Epict.* I, 14, 12–14.
24 Seneca, *Ep.* XLI, 1.

world"[25]. In that case the differences between Marcus on the one hand and Seneca and Epictetus on the other may be little more than a matter of style and emphasis, partly due to the protreptic nature of the relevant passages in the latter two. After all, in such a context a colouring of the text in religious, rather than merely psychological, tones might be thought to be rhetorically more effective. But it may also be due to a more general difference between these Stoic philosophers in their dealing with the divine. Also in other respects Seneca, and to an even greater extent Epictetus, allow more room for a personalistic and a more strongly theistic way of conceiving the relation between god and us. Marcus Aurelius, on the other hand, appears to be less 'religious' and tends to see god in a less personal way. In his *Meditations* god is often simply called 'the nature of the whole'.

It may well be more than a coincidence, incidentally, that in hypostasizing and, so to speak, 'upgrading' the internal demon these later Stoics were actually using the imagery applied by earlier Stoics to describe external supervising demons in the traditional sense (on which see the next sections). For at this later stage of Stoicism the traditional notion of demons as external guardian angels, which the early Stoics still seem to have been willing to accommodate, appears to have lost its appeal. We do not find it in Epictetus, and one of Seneca's letters explicitly rejects it: "Lay aside for the present the belief of certain persons that a god is assigned to each of us as a sort of attendant, not a god of regular rank, but one of a lower grade, one of those whom Ovid calls 'plebeian gods'."[26] In the passages that follow, Seneca makes it clear that he regards this view as a primitive foreshadowing of the proper Stoic conception of the inner demon. The people of old, who came up with the view he describes were, in a sense, Stoics, or so he claims. What these people failed to see, however, was that this 'assigned guardian' is in fact fully internal. Perhaps we may conclude that Seneca and Epictetus hypostasize the internal demon by 'internalizing' the external guardian demon of the early Stoic tradition.

Another question which the Stoic conception of an inner demon calls forth, is how this inner demon is supposed to relate to the cosmic god. The inner demon, being our rational soul, is said to be an *apospasma* of god. This seems to involve two things. First, that our rational soul is of the same *kind* as god. Secondly, however, the prefix *apo-* suggests at

25 Long 2002 165–168.
26 Seneca, *Ep.* CX, 1.

the same time that it is a separate, individuated substance, not just a continuous part of god. As two separate substances our soul and god can interact, but how this works at the physical level does not become quite clear, except that we may presume that here, as elsewhere, it is cosmic *sympnoia* which secures a form of *sympatheia*.[27] Marcus Aurelius presents his god as being able to 'see', i. e. to be in touch with, the *hêgemonika* of the souls which come from him: "For only with his mind he touches what flows and comes from him into these entities."[28] And Plutarch quotes Chrysippus as saying that "Zeus and Dion are benefitted by each other, being wise, when one of them hits upon the movements of the other."[29] If we may take such passages at face value, they seem to suggest that human souls are divine but also in a relevant sense independent. It is precisely in view of this 'independent' or individuated status of the soul that it can be said to be 'up to it' to adjust itself to the rationality of the cosmic god. Here we stumble upon a problematic feature of early Stoic thought. The fact that some things are 'up to' the rational soul, certainly means that it can be held morally *responsible* for them. One cannot blame fate or god. Yet, the question whether and to what extent this independent status of the soul really involves *causal* independence, in the sense that our thoughts and intentions are not determined by fate, i. e. by god, did not get a clear and unambiguous answer. On the one hand, Cleanthes' Zeus Hymn claims that all things are from god, except what the bad do in their folly.[30] On the other hand, Chrysippus goes so far as to claim that everything, including our virtue or lack of virtue, is determined by fate.[31] Yet, even the Chrysippean orthodoxy appears to have left room for self-improvement through training,[32] so perhaps the blunt statement about our virtue being predetermined by fate merely means that our intellectual and moral predispositions are predetermined, but that how we use them is 'up to us'. If this is correct, it follows not only that the Stoic god is not morally responsible for the dealings of souls (and, as we shall see, by extension: demons), but

27 On the relation between *sympatheia* and *sympnoia*, see Laurand 2005.

28 M.Ant. XII, 2: μόνῳ γὰρ τῷ ἑαυτῷ νοερῷ μόνων ἅπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς ταῦτα ἐρρυηκότων καὶ ἀπωχετευμένων.

29 Plutarch *Comm. not.* 1076a (*SVF* III, 246): ὠφελεῖσθαί Ϙ'ὁμοίως ὑπ'ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίονα, σοφοὺς ὄντας, ὅταν ἕτερος Ϙατέρου τυγχάνῃ κινουμένου. (see also *Comm. not.* 1068 f, SVF III, 627).

30 Text in *SVF* I, 537, lines 11–13.

31 Quotation from the first book of the *On Nature* in Plutarch, *St. rep.* 1050a.

32 See on this question, and on the relevant evidence, Bobzien 1998, 290–301.

also that he cannot be taken to be the cause of their badness. These are relevant conclusions when it comes to assessing the relation between god and demons – a subject to which we shall return later on.

However this may be, it is important to realise that the process of a soul's gaining or losing rationality (and, hence, gaining or losing virtue) has a physical side as well. As we know from other sources that inform us on Stoic psychology (especially the fragments from Chrysippus *On Emotions* quoted by Galen), such changes in our rational attitude correspond at the physical level with either a strengthening or a loosening of the soul's internal cohesive tension (*tonos*).[33] This idea of a greater or lesser psychic *tonos* also appears to play a role in how the early Stoics conceived of the possibility of a survival of the soul after death, which is the subject to which we shall now turn.

4. *Hêroes* as surviving human souls

In our sources on Stoic demonology external demons crop up as well. A first category is constituted by human souls surviving after death. As we shall see later on, the early Stoics as a rule seem to have referred to this species of demons as *hêroes*. The first text to consider in this connection is Sextus, *M.* IX, 71–74 (*SVF* II, 812). In the course of his survey of arguments pro and contra the existence of gods in the ninth book of *Against the Mathematicians* (the first book *Against the Physicists*), Sextus objects to the (Stoic) view that the early poets and philosophers are relevant and even important witnesses concerning the divine existence. He claims that one should in that case also take over the evidently false beliefs of the poets concerning what goes on in Hades. He then counters his own objection – on the Stoics' behalf – by claiming that there are philosophical reasons to reject these stories about souls moving down to Hades:

> But, [retort the Stoics,] whereas the myth does thus contain within itself its own refutation, the conception of god is not of this kind, nor does it introduce inconsistency, but it is evidently in accordance with facts. Nor, indeed, is it possible to suppose that souls move downwards; for since they are of fine particles and no less of a fiery than of a vaporous nature, they rather soar lightly to the upper regions. Also, *they persist as they are in them-*

33 See Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 5, 5 (*SVF* III, 473) and Tieleman 2003, 102–114.

> *selves, and are not, as Epicurus said, dispersed like smoke when released from their bodies. For before that it was not the body that was in control of them, but it was they that were the cause of the body's conjoined existence and, much more, of their own.* For having quitted the sphere of the sun they inhabit the region below the moon, and there, because of the pureness of the air, they continue to remain for a long time, and for their sustenance they use the exhalation which rises from the earth, as do the rest of the stars, and in those regions they have nothing to dissolve them. *If, then, souls persist, they are the same as demons* (δαίμοσιν αἱ αὐταί); and if demons exist, one must declare also that gods exist, their existence being in no wise hindered by the preconception about the legendary doings in Hades.

The philosophical considerations here adduced are of a physical nature: the whole idea of pneumatic spirits moving downwards, towards Hades, is just silly: their natural place is above, and from the sphere of the sun they descend to the region below the moon. They can persist, because they do not need the body for their coherence, and they are nourished, as are the divine heavenly bodies, by exhalations from the earth. In their new rarified habitat, moreover, there is nothing that can destroy them. If souls continue to exist in this way "they become identical to demons" (δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται) – no doubt an oblique reference to the fact that the Stoics strictly speaking referred to surviving human souls as *hêroes* rather than *daimones*, on which more in the next section.

One of the interesting aspects of this text is that it provides some sort of context for the early Stoic ideas concerning an afterlife of the soul: they were at least in part developed in the context of a polemical discussion with the Epicureans.[34] Epicurus and his followers believed that the soul needs the body for its coherence. Epicurus himself stresses the functional interdependence of soul and body in the Letter to Herodotus:

> It is impossible to think of the soul perceiving while not in this organism, and moving with these motions when what contains and surrounds it are not of the same kind as those in which it now has these motions.[35]

Lucretius faithfully followed in Epicurus' footsteps. In the course of his long list of arguments for the mortality of the soul in *De rerum natura* III, he repeatedly stresses that the body serves as a vessel (*vas*) to the soul, and that when this vessel is broken, or becomes porous, the soul will disperse

34 We know that both Chrysippus and Posidonius were engaged in lively polemics against Epicureanism as the most important rival system: see e. g. Plutarch, *St. rep.* 1054b (*SVF* II, 539) and Eusebius, *PE* 261a (*SVF* II, 978) on Chrysippus, and Cicero, *N.D.* I, 123 (fr. 22a EK) on Posidonius.

35 Epicurus, *Ep.* I, 66.

for lack of anything else to keep it together.[36] Sextus' Stoics now reply by claiming that it is the other way round: the soul gives coherence to the body, as well as to itself. Accordingly, although the disintegration of the body suggests that the soul is no longer in the body, it does not preclude the possibility that the soul keeps its own coherence and survives elsewhere.

Further evidence shows, however, that the early Stoics were divided when it came to the details of the theory, which may have contributed to the apparent scepticism of later Stoics, to which I will turn in the final section of this paper. There was general agreement that survival did not imply eternity and that surviving human souls could last at most until the next conflagration. But as to who exactly would survive and for how long, there was disagreement. Diogenes Laertius tells us that Chrysippus believed only the souls of the virtuous would live on until the next conflagration, whereas Cleanthes accorded this prospect to all souls.[37] The common Stoic account provided by Arius Didymus shows that, as was often the case, it was Chrysippus' view that carried the day: "The soul, they say, comes to be and is perishable. Yet it does not perish immediately on leaving the body, but remains for some time on its own: the soul of the sages until the dissolution of everything into fire, the soul of the fools for some time."[38] Why this difference between the fate of the good and that of the rest? As we just saw, Sextus' account connects the question of survival with the cohesive force of the soul. And as we noted in the previous section, the Stoics associated virtue and vice at a physical level with different degrees of pneumatic tension (*tonos*) of the soul.[39] Together these considerations suggest that the different fates of virtuous and non-virtuous souls after death were somehow thought to be connected with their different *tonos*-structure. This seems to be confirmed by a second doxographical report in Aëtius: "The Stoics claim that the soul, on leaving the body, does not perish at once. The weaker soul becomes a weak structure (that

36 On the relation of soul and body in general, see Lucretius III, 323–416. On the body as container (*vas*), see III, 440 and 455.

37 D.L. VII, 157 (*SVF* I, 528; II, 811): Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρυσίππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον.

38 Arius Didymus fr. 39 Diels (*SVF* II, 809): τὴν δὲ ψυχὴν γενετήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων, τὴν δὲ τῶν ἀφρόνοων πρὸς τινας χρόνους.

39 See above, 369.

is the soul of the uneducated); the stronger soul (as we find it among sages) will live on until the conflagration."[40] This text supports the account of Arius Didymus by implying that the surviving souls of the 'weak', as instable structures, continue living only for some time. It does so by opposing them to the souls of the 'strong' which, though still not immortal, live on as long as is physically possible, i. e. until the next conflagration.

5. External demons of non-human origin

These early Stoic ideas about the survival of individual human souls in many respects appear to have provided the model for conceiving the nature of external *non-human* demons as well. For these were thought to be similar in kind: all demons were seen as 'psychic entities' (οὐσίαι ψυχικαί).[41] Moreover, a Posidonian fragment suggests that also their provenance was considered to be comparable to that of human souls. Macrobius tells us that in his work *On Heroes and Demons* Posidonius drew an etymological connection between the word *daimôn* and the participle δαιόμενος, which could be interpreted either as variant of καιόμενος ('burning') or as equivalent to μεριζόμενος ('being separated or cut off').[42] In both cases Posidonius can be taken to have implied that those people who had first devised the word thought of demons as coming from the aether (*ex aetheria substantia*). Moreover, these connections with burning and partitioning suggest that also non-human external demons were regarded as *apospasmata* of the divine *pneuma*, and hence as in an important sense analogous to human souls.

Several testimonia provide us with additional information on the early Stoic conception of external demons of non-human origin. A very general doxographical account in Aëtius adds the name label 'the

40 Aëtius IV, 7, 3 (*SVF* II, 810): οἱ Στωϊκοι ἐξιοῦσαν ἐκ τῶν σωμάτων οὔπω φθείρεσθαι· [καὶ] τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἀμαυρὸν σύγκριμα γίνεσθαι (ταύτην δ'εἶναι [τὴν] τῶν ἀπαιδεύτων). τὴν δὲ ἰσχυροτέραν (οἵα ἐστὶ περὶ τοὺς σοφούς) ζῆν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως.

41 See Aëtius I, 8, 6, quoted in the text below.

42 Macr. I, 23, 7 (Posidonius fr. 24 EK): *Nomen autem daemonum cum deorum appelatione coniungit* [sc. Plat. *Phdr.* 246e] *aut quia di sunt* δαήμονες, *id est scientes futuri, aut ut Posidonius scribit in libris quibus titulus est* Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων, *quia ex aetheria substantia parta atque divisa qualitas illis est, sive* ἀπὸ τοῦ δαιομένου, *id est* καιομένου, *seu* ἐπὶ τοῦ δαιομένου, *hoc est* μεριζομένου.

Stoics' to the names 'Thales, Pythagoras and Plato', for the *doxa* that demons are psychic entities and that heroes are human souls separated from bodies, their good or bad character depending on the kind of soul they have been: "Thales, Pythagoras, Plato and the Stoics hold that demons are psychic entities; and that souls separated from the body are heroes – good souls becoming good heroes, bad souls bad."[43] We find a partial parallel in a passage from the general account of Stoicism in Diogenes Laertius. Here demons are said to experience *sympatheia* with regard to humans and to act as overseers of human affairs. Heroes are now said to be the souls of good people only: "They say that there is also a class of demons that experience sympathy with humans, and that keep watch over human affairs; and that the surviving souls of good people are heroes."[44]

Two observations may serve to connect these two fragments with the material discussed earlier. First, it is in these texts that we explicitly find the distinction between surviving souls, called *hêroes*, and demons proper. However, in view of the fact that, as we saw, Sextus claimed that surviving souls become 'identical with demons', the conclusion seems warranted that they are 'of the same stuff' as demons *sensu proprio*, so that we are not dealing with two unrelated species. It rather appears that *hêroes*, i. e. surviving human souls, could be conceived as a subspecies of the class of demons *sensu lato*.

Secondly, the fact that according to Aëtius' account demons and *hêroes* can be either good or bad, whereas the account in Diogenes Laertius recognizes only good *hêroes*, may reflect, albeit in a slightly distorted way, the disagreement between Cleanthes and Chrysippus (referred to above) on the survival of human souls. Chrysippus' view that only good souls survive *for a considerable time*, i. e. until the next conflagration, may have led to the doxographical simplification (in Diogenes or his source) that there are really only good *hêroes* (which of course may have been the traditional view as well).

A further piece of evidence on non-human external demons which deserves some consideration is provided by Plutarch's *De Iside,* where

43 Aëtius I, 8, 2 (*SVF* II, 1101): Θαλῆς Πυθαγόρας Πλάτων οἱ Στωϊκοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων· καὶ ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας.

44 D.L. VII, 151 (*SVF* II, 1102): Φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σποθδαίων ψυχάς.

we find the claim that the traditional Egyptian stories about what happened (παθήματα) to Isis, Osiris and Typhon should be interpreted not as being about gods, nor, in the Euhemeristic fashion, about a man, or mankind, but as stories about 'large demons':

> Better, therefore, is the judgement of those who hold that the stories about Typhon, Osiris and Isis are the records of experiences of neither gods nor men, but of large demons, whom Plato and Pythagoras and Xenocrates and Chrysippus, following the lead of early writers on sacred subjects (τοῖς πάλαι θεολόγοις, i.e. the tradition), allege to have been stronger than men and, in their might, greatly surpassing our nature, yet not possessing the divine quality unmixed and uncontaminated, but with a share also in the nature of the soul and in the perceptive faculties of the body, and with a susceptibility to pleasure and pain and to whatsoever other experience is incident to these mutations, and is the source of much disquiet in some and of less in others.[45]

A few explanatory observations on this text will be in order. First of all, the practice of explaining those elements in the religious tradition that seem to be at odds with the supposed nature of the gods – such as festivals involving lamentation (which applies to the case of Isis) or obscenities or even human sacrifice – by assuming that they have been instigated not as being offered to gods, but to demons, goes back to Xenocrates (echoed by Plutarch, *De Is.* 316b; *Def. or.* 417c).[46] Yet apart from this passage in Plutarch, there is no trace of such a belief in the remaining evidence on Stoicism. Moreover, as Daniel Babut has shown, the way in which the 'large demons' are described by Plutarch – in particular the fact that they are said to partake of both the 'psychic' and the corporeal, being for this reason subject to affections – is tinged with the dualism which is typical of the Middle Platonism of Plutarch and others, but which in this form is alien to Stoicism.[47] Plutarch introduces demons as a possible explanation of a particular phenomenon, and simply sup-

45 Plutarch, *De Is.* 360e (*SVF* II, 1103); Babbitt's Loeb translation with some slight changes.

46 Unlike Plutarch, Xenocrates appears to have been thinking primarily of *evil* demons and of straightforwardly *evil* religious practices.

47 On the demonology of the *De Iside* and the way it relates to the Stoic position see the useful and sound overview of Babut 1969, 397–402. Pohlenz 1947, 96, on the other hand, appears to have been too uncritical in taking over Plutarch's description of demons as intermediary entities as reflecting an essential feature of the Stoic conception: "Sie sind Mittelwesen, den Menschen an Kraft überlegen, aber schon in die Sinnlichkeit verstrickt und für Lust und Schmerz zugänglich".

ports this with a list of philosophers who were committed to the existence of demons. Chrysippus figures on this list, but one cannot *eo ipso* ascribe the rest of the information provided by Plutarch to him. Accordingly there is no reason to assume that Chrysippus interpreted the Egyptian myths the way Plutarch suggests, nor that he saw demons in the Platonic fashion as intermediary entities between the psychic and the somatic or between the divine and the human level.

We move on to Sextus, who offers an example of an argument for the existence of external demons next to some information about their possible role:

> Also, if there exist on the earth and in the sea, which have very dense parts, a variety of living beings which share in the faculties of soul and of sense, it is much more probable that there exist in the air (which, as compared with earth and water, is very clear and pure) some living beings endowed with soul and intelligence. And in accord with this is the saying that the Dioskouroi are good demons, 'saviours of the well-benched ships', and that 'Zeus over mortal men, upon earth the sustainer of many, thrice ten thousand guardians has set, [divine and] immortal'.[48]

We are first given an argument from plausibility for the very existence of demons in the sublunar region, i.e. in the air. If there are animals sharing the faculties of soul and sense on the earth and in the sea, it is much more probable that such ensouled creatures exist in the air. The context in Sextus strongly suggests that we are dealing with an argument of Stoic provenance; and in fact we find a similar, though not identical, type of argument in the Stoic account in Cicero, *N.D.* II, 42.[49] Yet the argument seems to go back to the early Platonic tradition: we find it in the pseudo-Platonic *Epinomis*, now usually attributed to the early Academic Philippus of Opus, and it recurs in Philo, Alcinous and Apuleius.[50] This reveals a certain common ground between Platonic and early Stoic demonology which is not surprising, given the early Stoics' debt to the early Academy. It is this common ground which presumably allowed doxographers, but also Plutarch, to lump together Chrysippus,

48 Sextus, *M.* IX, 86 (*SVF* II, 1014). The quotation is from Hesiod *Op.* 252, also quoted above, n. 11.

49 In Cicero's account the argument is meant to show the plausibility of there being living beings in the fiery region of the heavens; that there are living beings on earth, in water, and in the air, is being assumed as given. See for a similar version of the argument Aristotle *GA* III, 761b16 ff.

50 See ps.-Plato, *Epin.* 984b ff. (significantly altering Plato's account of *Ti.* 92b); Philo, *Gig.* 6–8; Alcinous, *Didasc.* 15; and Apuleius, *De deo Socratis*, ch. 8.

Xenocrates and others when circumstances so required. Yet this is not to say that there were no important differences between the conceptions of demons of the early Stoics and the Middle Platonists. The latter consistently took a different position in so far as the ontological status (incorporeal) or the role (intermediary between the sensible and the transcendent) of demons was concerned.

Sextus adds two references to the tradition apparently adduced by the Stoics as being in accordance with their conception of demons. The second one is a quotation from Hesiod, whom we know to have been widely used and interpreted by the early Stoics.[51] The first one refers to the wide-spread belief that the Dioscuri are "saviours of well-benched ships". Interestingly, the way in which it represents the Dioscuri, as demons in the air working around ships, alludes to their physical appearance as what is nowadays called St. Elmo's fire. This is an atmospheric phenomenon on the rigging of ships, which in Greek lore, but also in later traditions, was believed to portend the ship's escape from a storm. It is to be noted that the tradition also featured some rather different representations of Castor and Pollux. Thus they were sometimes also depicted anthropomorphically, as deified princes. From the various ways in which the twins were envisaged in Greek religion and art Sextus' early Stoic source appears to have selected the one particular role that could be made to fit best within the cosmological context of Stoicism: the Dioscuri as physical, fiery phenomena roaming through the air.[52]

Like the brief account in Diogenes Laertius which we have just discussed, also Sextus' account suggests that at least one possible function which the early Stoics accorded to external demons, was to play the role of benevolent watcher or guardian over human affairs – presumably in virtue of their *sympatheia* – whatever that may have meant in practice. Another, but possibly related, role which Chrysippus at least accorded to

51 See Long 1992a and Algra 2001. Note, incidentally, that the fact that the Stoics believed that what is valuable in Hesiod should be unearthed *through interpretation* implies that we need not assume that they took every element of these quoted lines at face value.

52 By contrast, the way in which the Dioscuri are being referred to in the heavily Romanized Stoic account of Cicero's *N.D.* II, 6 – i.e. as youths on horseback, fighting on behalf of the Romans in the battle of Lake Regillus or announcing the defeat of Perses – fits considerably less well into the outlines of mainstream Stoic theology. We may be almost sure that we owe this description to Cicero (or to a Latin source he used), not to the early Stoics.

surviving human souls, and Posidonius to demons in general, concerned divination. A passage in Cicero's *De divinatione* most probably derives from Chrysippus' *On Visions in Sleep* (Περὶ ἐνυπνίων).[53] The story offered by Cicero goes as follows. Two friends went to Megara; the one put up at an inn, the other went to a local friend's house. In the middle of the night the latter got a dream in which his companion told him that he was about to be killed by the innkeeper. On closer consideration he thought nothing of the dream and went to bed. But then his friend appeared again, begging him that, although he had ignored his cry for help while he was still alive, he should at least not allow his dead body to go unburied. He gave directions as to where it was hidden. In the morning the friend discovered the body and the perpetrator was punished. Like Chrysippus' *On Visions in Sleep*, also Posidonius appears to have connected demons with divination. We have Cicero's paraphrase of his account of three forms of divination in sleep (*Div.* I, 64 = fr. 108 EK), which may well come from the book *On Heroes and Demons*. According to Cicero's Posidonius this kind of divination may take place:

(1) through what the soul itself foresees, inasmuch as it is imbued with kinship with the gods; or
(2) through what is provided by spirits of which the air is replete (*plenus immortalium animorum*); or
(3) through what is conferred directly by god or gods themselves.

According to Cicero these three categories represent three ways in which our self can be influenced by the divine (*deorum adpulso*): through our internal demon and its kinship with the cosmic god; through external demons; and directly by god himself. Various elements in this testimony remain problematic – thus one wonders whether the reference to *immortal* spirits can be correct (it may be due to Cicero rather than to Posidonius' original text), and the relation between (1) and (3) remains rather unclear[54] – but the description of the second type of divination must be referring to the role of external demons.

53 See the parallel version in the Suidas (*SVF* II, 1205) which is explicitly ascribed to Chrysippus; and the remark in Cicero, *Div.* II, 144 (*SVF* II, 1206) that Chrysippus' book was full of such stories.

54 For some details see the commentary in Kidd 1988, 428–432.

6. Evil demons and the Stoic god

The examples of external demons discussed thus far all concern benevolent and beneficial demons. Plutarch claims that the Stoics in addition also endorsed the conception of evil demons. In the seventeenth chapter of the *De defectu oraculorum* Chrysippus is simply classed among those who were committed to the belief that there are evil demons, with no implication as to the function(s) he assigned to them:

> Not only has Empedocles bequeathed to us bad demigods, Heracleon, but so also have Plato, Xenocrates and Chrysippus; and also Democritus, by his prayer that he may meet with 'propitious spirits', clearly recognized that there is another class of these which is perverse and possessed of vicious predilections and impulses.[55]

This ascription seems to be in line with the doxographical evidence on *hêroes* which we have discussed above and which claims that the (early) Stoics were committed to the existence of both good and evil *hêroes*. In principle, what goes for *hêroes* may also go for demons of non-human origin. On the other hand, the notion of evil demons may seem hard to accommodate within the providentialist cosmo-theology of the Stoics. Doesn't it constitute an infringement on the overall goodness of the monistically conceived providential ordering of things? On closer view, the analogy with human souls provides a way out: as long as these bad demons are believed to work on their own, just as good demons like the Dioscuri work on their own through *sympatheia* with humans, there is no reason to hold god qua providence responsible for their actions, just as god is not responsible for the evil thoughts and deeds of man.[56] They are themselves to blame for the fact that they use their providential endowment in a bad way.[57] The role of providence itself only comes in at a higher level, or so we may presume: god will be able to weave even these evil elements into the overall fabric of his providential design, just as he can incorporate the effects of 'necessity' (*anankê*).[58] As Cleanthes'

55 Plutarch, *Def. or.* 419a (*SVF* II, 1104).

56 On the difficult question of the relation between moral responsibility, character formation and fate in early Stoicism, see Bobzien 1998, 290–301.

57 See also above, the end of section 3.

58 On *anankê* as a source of apparent (but *sub specie providentiae* not real) cosmic evil, see the end of Plutarch's quotation from Chrysippus' *On Substance*, printed in the text below.

Hymn puts it, Zeus knows "how to make things crooked straight and to order things disorderly; you love things unloved"[59].

Elsewhere, however, Plutarch goes one crucial step further, arguing that bad demons do not so much work on their own, but are actually actively employed or even *sent* by god as his messengers or executioners. The only evidence he adduces for this claim is a rather well-known fragment from Chrysippus' *On Substance* (Περὶ οὐσίας).[60] The specific context in which Plutarch introduces his quotation concerns an attempt to show that the way the Stoics deal with the problem of the theodicy involves crucial inconsistencies.[61] On the one hand they claim that there is nothing reprehensible in the world, whereas on the other hand they also speak of "cases of reprehensible neglicence" (ἐγκλητάς τινας ἀμελείας) in serious matters:

> Moreover, although he has often written on the theme that there is nothing reprehensible or blameworthy [in the] universe since all things are accomplished in conformity with the best nature, yet again there are places where he does admit instances of reprehensible negligence (ἐγκλητάς τινας ἀμελείας) about matters which are not trivial or paltry. At any rate, in the third book of the *On Substance* he mentions the fact that such instances happen in the case of upright and virtuous men (ὅτι συμβαίνει τινὰ τοῖς καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς τοιαῦτα), and then says: 'Is it because some things are neglected, just as in larger households some husk gets lost and a certain quantity of wheat also, though affairs as a whole are well managed, or is it because base spirits are in attendance over (καθίστασθαι ἐπί) these things, in which case instances of neglicence really become reprehensible as well? (ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται ἐγκλητέαι ἀμέλειαι). And he says that necessity is also involved in large measure'.[62]

59 Cleanthes, *Hymn to Zeus*, *SVF* I, 537; with Bobzien 1998, 346–349.

60 For the Stoics 'substance' (οὐσία) is the passive principle, i.e. matter, as informed by the active, i.e. god. It is not surprising, accordingly, that in a work devoted to this subject questions concerning cosmic evil and the theodicy were addressed as well.

61 According to Brenk 1987, 277, Plutarch's text rejects a belief in evil *daimonia* 'as contradictory to the notion of divine providence'. Yet, the existence of demons as such is not what this text is really about. Plutarch merely exploits the question whether the concept of bad demons could do the work it is supposed to do within Chrysippus' system (if, that is, we take the quotation from Chrysippus seriously), and he concludes that, given Chrysippus' monistic conception of divine providence, the introduction of evil demons fails to exculpate god. He is not concerned with the plausibility or implausibility of the notion of evil demons as such.

62 Plutarch, *St. rep.* 1051c (*SVF* II, 1178).

The translation and interpretation of this fragment, especially of the penultimate sentence, present us with some problems.[63] On any reading of the text, Chrysippus must be taken to imply that in the first case mentioned (the husk example in the good household) there is only what we might call 'negligeable negligence' – a negligence for which no one is to blame – whereas only in the second case there is reprehensible negligence. But it is less clear what role is being reserved for demons, and who exactly is supposed to be 'reprehensible'. Is it the actor at issue – and, by implication, in a cosmic context: god?[64] Or is it perhaps the

63 For the sake of the argument I here go along with Plutarch's apparent view that the issue Chrysippus is talking about is why bad things happen to good people – admittedly, something of a 'stock problem': see e. g. the extensive discussion in Seneca's *De providentia*. It allows him to pour scorn on Chrysippus' use of the husk-example: should we "liken to husks that get lost the accidents to upright and virtuous men such as were the sentence past upon Socrates and the burning alive of Pythagoras by the Cyloneans and the torturing to death of Zeno by the tyrant Demylus and of Antiphon by Dionysius"? However, it is not entirely clear whether this is what Chrysippus had in mind. Plutarch takes the words ὅτι συμβαίνει τινὰ τοῖς καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς τοιαῦτα as implying that good people may suffer bad things on account of the negligeable negligence of god. But they could also be taken to mean that it happens to otherwise good people as well to be negligent in smaller affairs. On this interpretation the question at issue is not why god has good people suffer bad things, but whether and to what extent god as well as good people can make small 'slips' or be careless in minor details, and whether they should be blamed for the results. In that case there is no reason to assume that the kind of minor neglect Chrysippus had in mind did in fact involve the suffering of good people like Socrates or Antiphon. Note that from a Stoic perspective such sufferings are in a sense indeed *indifferentia*, providing the material for what really counts: a virtous attitude. It is in this sense that the common Stoic account in Cicero *N.D.* II, 167 can claim that *magna di curant, parva neglegunt*, a claim which in principle might seem to support Plutarch's interpretation. Yet, in the same context Cicero's Stoic spokesman Balbus also makes it quite clear that this general 'neglect' does not imply that the gods either hate or neglect the *individuals* concerned. So one wonders whether this point about *indifferentia* is not too general to be what Chrysippus had in mind when talking of the *occasional* 'neglect' illustrated by the husk-example.

64 This is implied by Babut 1969, 291, who translates: "Ou bien est-ce qu' à ce genre de tâches sont préposés de mauvais démons, qui seraient à l'origine de négligences réelles et fâcheuses", thus suggesting that the intervention of the demon so to speak triggers the negligence on the part of the good actor. Presumably, the negligence at issue consists in letting the demons do their work, and it becomes 'reprehensibe' by the very fact that an evil factor is involved without being countered. Hence the one to blame would seem to be the actor – and by implication, god. In that case Plutarch would have his contra-

demon that is at work?[65] We should note, in addition, that there are several reasons to doubt the reliability of Plutarch's interpretation of the general tenor of this fragment.

First of all, the quotation provided by Plutarch is put in the form of a question. This means that Chrysippus here introduces the workings of bad demons – however they should be interpreted – as a *possible* explanation of some forms of evil, next to others (note that the quotation begins with 'whether' or 'perhaps': πότερον), and that we cannot say with any confidence whether and to what extent he was himself positively committed to this view. Plutarch seems to ignore this dialectical context and it may be significant, anyway, that he was apparently unable to find a more positive statement of the view at issue in Chrysippus' works.

Secondly, the overall context does not inspire much confidence, for it reveals a certain recurrent pattern in Plutarch's dealing with Chrysippus' words. In sections 32–36 of *The Stoic Self-Contradictions* (*St. rep.*), which precede our quotation, Plutarch shows himself having a tin ear, or preferring to have a tin ear, for some subtleties in Chrysippus' dealing with the problems of providence and the theodicy. Of course these problems are difficult and I would not dare to claim that Chrysippus or any other Stoic managed to tackle them successfully. Yet the fragments which Plutarch quotes from Chrysippus do contain some pointers as to the particular *way* in which the latter preferred to deal

diction, but it is hard to believe that Chrysippus would be willing to make such a claim in any serious way, rather than as a stray remark – possibly a mere suggestion to be rejected later – probably quoted out of context by Plutarch.

65 This possibility is at least left open both by Cherniss' Loeb translation ("or is it because base spirits have been appointed over matters of the sort in which there really do occur instances of negligence that must in fact be reprehended") and by the translation of Long & Sedley 1987, 330 and 332 ("or is it because the sort of matters, in which real or blameworthy cases of negligence occur have evil spirits in attendance?"). These translations are more neutral than Babut's in not adding anything equivalent to the latter's "qui seraient à l'origine", and they allow the possibility that the one ultimately to blame in these cases is the demon who is in control, possibly because he fails to do what demons should do, i.e. be protective. This appears to be the view of Zintzen 1976, who in connection with the quotation from Chrysippus' *On Substance* claims that "Unordnung in der Welt scheint das Werk pflichtvergessener, böser Dämonen zu sein, die ihre Aufsicht verkehren". On this reading the good person – and if we may transfer the example to the cosmic level: god – is supposed to come out as free of blame anyway: in the case of the first example mentioned by Chrysippus (the husk), because there is no question of blame at all; in the second (evil demons) because the blame befalls the demons.

with them, whereas Plutarch's interpretations and refutations invariably give a different twist to Chrysippus' words, making him say things he does not say. The actual quotations show Chrysippus being very careful in describing the way in which god accommodates evil: he gives the *archai* of destruction (1049b); "the organization of the universe as a whole proceeds in this way" (1050a); punishments "are dispensed according to the reason of Zeus" (1050e); and vice "does come about in accordance with the reason of nature" (1050f). This seems to be his way to safeguard that providence can accommodate (cosmic as well as moral) evil, in the way described above, by fitting it into the overall order of things, without implying that god is directly responsible or that he even, in a theistic fashion, 'sends' individual evils. Yet Plutarch consistently creates his contradictions by assuming that the latter is the case and that god directly induces wars and vices, so that, despite the Stoic stress on his goodness, his deeds can be labeled 'harsh, barbarous and Galatian' and god himself compared to the Galatian Deiotarus (1049c). In particular it appears to be his strict conception of Stoic monism that induces Plutarch to believe that god is himself responsible for all these evils. This view may also have coloured his interpretation of the fragment from the *On Substance*.

This brings me to my third point. In his interpretation of the Chrysippean fragment Plutarch appears to give a rather tendentious interpretation of the words διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα. These words probably simply mean 'because base spirits are in attandance over/oversee these things'. Yet Plutarch either takes the verb καθίστασθαι in a passive sense, meaning 'are being appointed [i.e. by god]' or assumes that such an act on god's part is at least implied, and he uses this interpretation to attack Chrysippus. If this is the case, he alleges, 'how can this be anything but an accusation of god as of a king who has entrusted provinces to evil and demented governors and generals and pays no attention to their neglect and abuse of the most virtuous men?' (1051d). This, however, is merely an inference on Plutarch's part. It may well be due in part to the general context of his polemics, to which I just referred – which, as we noted, assumes that the Stoic god, *qua* providence, is directly responsible for everything, including evil. It may also be due in part to the Platonic conception of demons as mediators between gods and men with which Plutarch himself may have been more familiar.[66] Yet, there is no reason to believe that Chrysippus

66 See e.g. Plutarch, *Def. Or.* 416 e–f: "Those who refuse to leave us the race of

had anything like this in mind. Indeed, it is not easy to make sense, in Stoic terms, of the idea of god actively sending out demons whose evil nature we may presume to involve precisely their unwillingness to follow the divine *logos*.

All in all, one is tempted to conclude that Chrysippus at most introduced the workings of bad demons – however they should be interpreted – as a *possible* explanation of some forms of evil. In the absence of further independent evidence we have no way of gauging to what extent he was really committed to this view.[67] For Plutarch such considerations do not matter. He introduces the quotation in a polemical context which may well be misleading on two accounts: first, in so far as it assumes that we are dealing with Chrysippus' positive views and, secondly, in so far as it interprets the quotation as implying that the Stoic god actively uses bad demons as his servants.

Yet, the idea which Plutarch detected behind the quotation from Chrysippus' *On Substance*, viz. the conception of evil demons *acting in the service of god*, recurs elsewhere in his work, in the *Roman Questions*, this time ascribed, albeit rather in passing, to 'the school of Chrysippus'. As I indicated earlier, it is a passage which Max Pohlenz took to represent the core of Stoic demonology:[68]

> Why is a dog placed beside the Lares that men call by the special name of *praestites*, and why are the Lares themselves clad in dog-skins? Is it because … Or is the truth rather, as some Romans affirm, that, just as the philosophic school of Chrysippus thinks *that evil spirits stalk about whom the gods use as executioners and avengers upon unholy and unjust men*, even so the

---

demons make the relations of gods and men remote and alien by doing away with the 'interpretative and ministering nature' as Plato has called it [*R.* 260d; *Smp.* 202e]". On the Platonic conception of demons as intermediaries or messengers, see also Philo, *Gig.* 12; *Somn.* I, 134–135; 141–142; Apuleius, *De deo Socr.* 154. The notion that also bad demons can act as intruments or messengers of god also occurs in Philo, *Gig.* 17–18; *Quaest. in Ex.* I, 23.

67 Elsewhere – in a fragment from his *Physical Questions* in Plutarch, *St. rep.* 1047c (*SVF* II, 763) – Chrysippus can be seen to have advocated caution in matters where the evidence does not allow us to make certain claims. Perhaps his mentioning of various possible solutions may count as an instance of the required caution. Anyway, there is no reason to assume that in so intricate a theological matter as the theodicy Chrysippus had only ready-made answers available. Long & Sedley 1987, 332 label both the husk example and the explanation through evil demons as "casual suggestions, probably never wholeheartedly incorporated into Stoic theology, with which they are scarcely compatible".

68 Pohlenz 1947, I, 96, quoted above, 365, n. 18.

> Lares are spirits of punishment like the Furies and supervisors of men's lives and houses?[69]

We may ignore the part about the Lares and focus on the information contained in the italicized phrase, which is the only part that is relevant for our present purposes. It claims, even more explicitly than the passage from the *On Substance*, that the school of Chrysippus thought that evil demons could be used as the servants of god. It is impossible to be certain about its reliability or unreliability, but I submit that the following circumstantial evidence allows us to doubt its value. In the context of the *Roman Questions* Plutarch's claim is a rather cavalier one. He does not adduce any Stoic text in support. The only evidence he offers elsewhere that might be interpreted as pointing in the same direction is the quotation from Chrysippus' *On Substance* where, as we saw, he ignores the possible dialectical or even aporetic context and arguably misinterprets the term καθίστασθαι. In so far as I know, we have no clear indications of the relative chronology of *On Substance* and the *Roman Questions*, but we do know that Plutarch kept notebooks (*hypomnêmata*) in which he collected the alleged contradictions of the Stoics.[70] This means that he may have had his notes ready at hand for a longer period of time, and that he may have employed them, or may have remembered their contents, while writing both the *On Substance* and the *Roman Questions*.

It will be clear that, given the extremely fragmentary nature of our evidence, it is impossible to draw secure conclusions. Yet the evidence we do have seems to suggest that the idea that the early Stoics were committed to the view that evil demons may be employed as servants or messengers of god is a Plutarchean construct. Apart from Plutarch, no other source confirms it.

6. Conclusions and observations on later developments

Thus far we have been studying the evidence for the demonology of earlier Stoicism, and of Chrysippus in particular. On the basis of this review we may conclude that the early Stoics up until Posidonius were committed to the following tenets:

69 Plutarch, *Quaest. Rom.* 276 f–277a (not included in *SVF*).

70 See *Tranq. an.* 464 f. The practice is also referred to at *Coh.* 457d.

(1) Demons are psychic entities.
(2) Our own embodied rational soul can be described as an *internal* demon.
(3) External demons in the strict sense are *non-human* in origin; they are separated parts of the divine aetherial *pneuma*.
(4) There are also *human* disembodied souls, surviving after death and roaming through the air as psychic entities. Stricty speaking they are called *hêroes*, but we may perhaps assume that they were considered to be a subspecies of the genus 'demons'. Probably these *hêroes* are able to perform the same functions as demons in the proper sense.
(5) Good external demons or *hêroes* are guardians and overseers experiencing *sympatheia* with man. They may also play a role in divination.
(6) There are also bad external demons, though probably not in the sense of punishing spirits working for god. We may assume, although positive evidence is lacking, that they have not been created bad, but that their badness, as in the case of humans, is due to their own choice, accompanied by a relaxation of their pneumatic *tonos*.

The early Stoic demonology constituted by these tenets was integrated into the general framework of Stoic physics in various ways. Anti-Epicurean arguments concerning the cohesive force of the soul allegedly supported the possibility of separately existing souls. External non-human demons could then be regarded in an analogous way, as *apospasmata* of the aetherial *pneuma*. They were thought to be kept alive, quite like the divine heavenly bodies, by exhalations. Moreover, questions concerning the survival or non-survival of individual souls and concerning the good or bad character of demons could be connected to the theory of increasing and decreasing psychic tension (*tonos*). Such connections to the basic framework of Stoic physics suggest that Stoic demonology should not be seen as supernatural intrusion of traditional religion in an otherwise naturalistic cosmo-theology: the early Stoics in their own way tried to come up with a rational and 'physicalized' demonology. Accordingly, if we want to look for an early modern parallel, it is not the radical Spinoza we should turn to, but rather the many seventeenth century philosophers who tried to integrate the allegedly 'preternatural phenomena' of traditional demonology into their physical or metaphysical systems of causation.[71]

71 Robert Boyle, for example, spoke of three categories of things: things "super-

However, we have reason to doubt whether such Stoic attempts to fit demonology into the framework of Stoic cosmo-theology were successful in the end. Especially the notion of an external demon can be argued to present considerable difficulties, even from an internalist Stoic point of view. No ancient source informs us about a discussion of such difficulties among Stoics, but we can think up some of them by ourselves. First, there are difficulties of a properly physical nature. The argument for the survival of individual human souls, for example, was perhaps not as strong as it had appeared to some. For if the soul provides coherence to the body, the gradual deterioration and the eventual disintegration of the body might be thought to signal a similar waning away on the soul's part. As the Epicurean account in Lucretius stresses, we normally see psychic capacities, including sensation, waning as people approach death.[72] It is hard to imagine that later Stoics were unaware of arguments of this kind.

Yet even if the existence of demons is assumed to be physically possible, one might still question their theological status, in particular their function within the overall providential scheme of things. Aren't external good demons, bringing about things that are at most preferred indifferents (such as salvation in the case of the Dioscuri) basically superfluous once we have our internal guardian spirit caring for what really matters, i. e. virtue or following nature? For sure, the early Stoic were ready to accord demons a role in divination, but Posidonius makes it quite clear that this was only *one* conceivable form of divination and that god could also communicate with man directly. If one takes on the larger, cosmic perspective, it is not quite clear what niche is left for demons anyway in an anthropocentric, providentially ordered cosmos – a cosmos which was after all defined rather exclusively, from the earliest stages of Stoicism onward, as the 'house of gods and men'.

---

natural, natural in a stricter sense, that is mechanical, and natural in a larger sense, which I call super-mechanical", apparently relegating matters to do with souls, spirits and demons to the third category. I owe this quotation from Boyle's *The Christian Virtuoso* to Clark 1997, 305. In this book Clark offers an illuminating survey of the various ways in which many philosophers and scientists of the early stages of the 'scientific revolution' managed to incorporate demonology within their physics or metaphysics; see especially Clark 1997, 151–160 ("Witchcraft and Nature") and 294–311 ("Witchcraft and the Scientific Revolution").

72 Lucretius III, 445–462, esp. 451–455.

All in all, then, one gets the impression that Stoic cosmo-theology could very well do without the assumption of external demons, whereas the arguments adduced in support of their existence were rather weak and unconvincing. Such considerations may have helped to bring about the change of attitude which we appear to witness among the Stoics of the Imperial period. Apart from ubiquitous references to the 'internal demon', demonology appears to have disappeared from the stage. In principle this could be due to the fact that the surviving works from this period predominantly deal with ethical questions. The strong focus on virtue and what is 'up to us', which is typical of these later Stoics would have made the concept of the internal demon a more appealing one to write about. But there seems to be more to it. Seneca, as we saw, explicitly rejects, or at least refuses to seriously discuss, the conception of an external demon. Moreover, these later Stoics are known to have been relatively sceptical in so far as matters to do with the afterlife of the human soul are concerned. Seneca comes up with various views in different contexts; the other two seem to have grave doubts at the least, with Epictetus apparently preferring the view that our self disappears and that we return to the physical elements.[73] Seneca actually seems to believe that such questions are beyond what can be safely established in physics, to judge from what he has to say about the human soul in general, viz. that its nature, place and source are unknown to us.[74]

The slightly paradoxical conclusion, then, seems to be that whereas the great physicists of the Stoic tradition, Chrysippus and Posidonius, apparently went to great lengths to accommodate a serious form of demonology into their cosmo-theology, the great moralists of the imperial period took what not only anachronistically and by hindsight, but also within the context of Stoicism itself, could be regarded as the more enlightened view.

73 See Arr. Epict. III, 13, 14–15. On the various views throughout the history of Stoicism on the possibility of an afterlife for the human soul see Hoven 1971.

74 Seneca, *Ep.* CXXI, 12: *nos quoque animum habere nos scimus; quid sit animus, qualis sit aut unde nescimus*. See also Nat. VII, 25, 2.

Stoic souls in Stoic corpses[1]

Tad Brennan

What did the Stoics think about the relation between soul and body? What did they think about the relation between any particular individual, e. g. you or I or Socrates, and the souls and bodies that in some sense belong to us? Did they think that you and I and Socrates are simply bodies? Simply souls? Did they think that we are a combination of body and soul? Or did they have some more complicated view?

The texts that would have directly answered these questions are unfortunately lost. Few relevant scraps remain, and those are not obviously consistent. So in this paper, I try to employ an indirect strategy: I try to infer the answers to our questions about anthropology and metaphysics from Stoic views about ethics and the final end.

Here's the thought: when the Stoics (or any other ancient school) instruct you to pursue some *telos* or end, they do so as part of an account of what is good for you. But an account of what is good for you – for you, rather than the cosmos or a community or a cow – must involve an account of what you, in fact, are. To put it somewhat awkwardly, you are the thing for which the things-that-are-good-for-you, are good. If we can figure out how to characterize the beneficiary of these benefits – what is the 'you' for whom these things are good – then we can figure out what you are. And then the nature of the goods, and the way in which they are good for you, may give us further detail about what exactly you are. So by starting from ethical evidence, we may be able to

1 This is a revised version of a talk that I gave at the Zweiter Kongress der Gesellschaft für antike Philosophie in Hamburg, Germany in 2007. I am grateful to Dorothea Frede for her organization of the event and for the invitation to speak there. This paper incorporates and extends a line of thought I began in my book *The Stoic Life* (2005), particularly chapter 8, and arrives at a determinate conclusion concerning some issues I left unresolved there. I received useful comments from members of the Hamburg audience, particularly Tony Long, Brad Inwood, Keimpe Algra, Brad Inwood, Chris Gill, and Jula Wildberg. My revisions benefited from the advice of Charles Brittain and Jacob Klein. And as always, my deepest thanks go to Liz Karns.

draw some conclusions about the metaphysical relation of body and soul.

I. Epictetus

This paper's title comes from one of the few pieces of direct evidence, a saying of Epictetus, that Marcus Aurelius reports to us: "As Epictetus used to say, you are a little soul, dragging around a corpse." (4.41.1)

This saying is extraordinary for a number of reasons. To begin with, it identifies the human being with the soul alone, to the exclusion of the body. It does not say that you are a living body, or a body that is animated by a soul, or a body together with a soul, or a combination of body and soul. You are simply a soul.

This is reinforced by the striking word that is used of the soul's relation to the body, that it '*bastazei*'. This verb '*bastazein*', which in English we might translate as 'to drag' or 'to lug', and in German as perhaps 'schleppen', emphasizes the effort, discomfort, and unnaturalness of the activity. When the Epicurean Lucretius wants to explain how the earth can remain at rest on its underpinnings, he compares the earth to our own heads, which, he says, rest so naturally and effortlessly on our necks that we never notice their weight (5.541 – further proof that Lucretius died young). He thinks the earth can do this because it is not an alien burden resting on an alien support; the earth and its supporting air grew together naturally from the start. Here, by contrast, Epictetus is making the body a burden, an encumbrance, an alien weight constantly perceived as impeding the soul's freedom. Instead of saying that the soul associates with a body or works in conjunction with a body or manifests its psychic capacities through it, Epictetus says that it drags it.

Finally, the very word that Epictetus uses for the body makes a startling point: he calls it, not a 'body' (*sôma*), but a 'corpse' (*nekros*) (not 'Körper', but 'Leichnam'). Socrates refers to his own body as a corpse, in a striking passage in the *Phaedo*, probably the most body-hating of the dialogues. He says towards the end (115a) that he will step off and have a bath, in order to save the women the trouble of washing the corpse, referring to his own body. Socrates' own cold-bloodedness in viewing his body in these terms is consistent with his earlier condemnations of the body for its role in causing all mortal evils and misfortunes. But he has at least the excuse that his body will have become a corpse by the time he refers to, i. e. by the time when the women would otherwise have to

wash it. Aristotle is even more brutal in a passage from the *Protrepticus*, in which he compares our soul's attachment to our body to the fate of captives who are tortured by being tied face-to-face and point-to-point with corpses.[2] On this picture we are the captives: that is, we are the soul alone, and our bodies are loathsome and repellent corpses, things we are unnaturally and inorganically bound to, things whose very proximity to us is a form of torture.

This picture of the body as something alien, extraneous, burdensome and noxious to the real human being, the soul, fits well with Socrates' views in the *Phaedo* about both anthropology and ethics. A human being is simply a soul, not a combination of soul and body, and the body is a sort of prison (62b). Given that this is the sort of thing a human being is, there's no mystery why the goods of the body should be no part of our human good. It also fits with Socrates' metaphysics. Soul and body are of completely different types: the soul is an incorporeal, partless, and immortal being, whereas the body is a corporeal, divisible, and perishable being.

The ethical view of the body and its goods that we find in the *Phaedo* is very close to the view that we find in Stoic ethics, both in Epictetus and elsewhere. The Stoics, too, thought that the body and the goods of the body such as food, health, and wealth are indifferent to our own happiness.

Of course, the official Stoic position is that there is no such thing as a 'good of the body'. Things that other philosophers and non-philosophers might call 'goods of the body' really are not goods at all: they refuse to use the word 'good' (*agathon*) of such things, or 'bad' (*kakon*) of their absences and opposites, reserving those appellations for virtue and vice alone. This stance runs counter to ordinary usage (as the Stoics were aware)[3]; it also runs counter to a very natural argument, parts of which they should be reluctant to reject. In outline, this argument – familiar from, e.g., Socrates' argument in *Republic* I[4] – would say that anything that has a function has a virtue, and anything that advances and increases a thing's virtue is good for it. If sharpness is the virtue of knives, then being sharpened is good for them, and sharpening stones are among the goods for knives. Thus it is very natural to say that food is, at least in this sense, a good for the body; it helps the body to perform

2 Arist. *Protrepticus*, fr. 107 Düring = fr. 1.6.60 Rose.
3 Plutarch, *St. rep.* 1048a = *SVF* 3.137 = LS 58H.
4 *R.* 352–354.

its function. Why, then, do the Stoics insist that something that is a good for my body in this sense cannot be a good for me, i. e. contribute to my happiness?

And how well does this picture of the body's ethical status fit with Stoic anthropology? The Stoics certainly did not have the metaphysical picture of the *Phaedo*, in which bodies are of a completely different order and nature from the immaterial, imperishable souls. The Stoics insisted that souls, too, are corporeal, and that at least some souls are perishable.[5] And turning from metaphysics to anthropology, I think it is hard to find evidence from the Early Stoa that a human being was identified with the soul alone, rather than some combination of soul and body. If, as seems possible from the evidence, they thought that a human being is a compound of both soul and body, how could they think that the good of one part of the human being, the good of the body, is no part of the good of the whole human being?

The question I want to explore in this paper, then, is primarily a question about Stoic anthropology in relation to Stoic ethics: what did the Stoics think about the relation between the human body and the human soul, and how does this fit with their views on the structure and content of the human good?

II. Antiochus from the *De finibus*

The ancient text that seems to me to come closest to discussing this question directly is book 4 of Cicero's *De finibus*. In the third book of the *De finibus*, Cicero had put a long exposition and defense of Stoic ethics into the mouth of his friend Cato; now in the fourth book, Cicero makes himself the mouthpiece for a corresponding critique of Stoic ethics. The fourth book is commonly thought to derive its content from Antiochus of Ascalon, Cicero's Academic teacher. Although Antiochus is not mentioned by name until the fifth book, the similarities between the philosophical outlooks of the last two books have persuaded many people, me among them, that in the fourth book, Cicero is giving voice to the Antiochean critique of Stoicism.

5 Corporeality: Nemesius 81, 6–10 = *SVF* 2.790 = LS 45. Perishability: Eusebius, *PE* 15.20.6 = *SVF* 2.809 = LS 53W.

Antiochus maintained the view that the schools of Plato and Aristotle – his so-called 'Old Academy'[6] – had been in near-total agreement on ethics, and that Stoic philosophy was either stolen from them, where it was correct, or wrong when it was original. Or sometimes stolen, but given a specious appearance of originality by pointless neologisms. The view that Antiochus attributed to the Academics and Peripatetics is that the good for human beings is a combination of virtue along with moderate physical advantages, i.e. some minimum of health, wealth, and the other things the Stoics classify as 'promoted' but not good. Virtue is by far the most important of the goods in the view of Antiochus' 'Old Academy', and it is necessary for happiness – no one can lead a good and satisfying life who is not virtuous. This fact alone, Antiochus thinks, will ensure that a rational agent will always have reason to do what is virtuous, instead of pursuing some physical advantage in a way contrary to virtue. But he denied that virtue is sufficient for happiness; crushing pain or grinding poverty really are bad things that prevent their victims from being happy, no matter how virtuous they may be. And accordingly, the goods of the body – food and health, and the wealth that is instrumental to their provision – really are goods, goods for us.

The Stoic claim that such things make no difference to the agent's happiness is not at first sight very plausible, but it is at least bracing and impressive. It degenerates into a laughable evasion when the Stoics proceed to say that agents should 'select' (*eklegesthai*) health because it is 'promoted' (*proêgmenon*) and avoid poverty because it is 'demoted' (*apoproêgmenon*).[7] Antiochus complains that this relabeling will not change the agent's outlook. "Let Zeno show me how I will be better prepared to despise money if I classify it among the 'promoteds' than if I call it a good, or more courageous in enduring pain if I label it 'contrary to nature' than if I call it 'bad'".[8]

Before introducing his criticisms of the Stoics, Cicero's Antiochean spokesman starts by listing some points on which he thinks the Stoics will agree with him:

6 Cicero uses this term at *Fin.* 5.7–8; Antiochus included in it Plato's disciples Xenocrates, Speusippus, Polemo and Crantor, as well as Aristotle and his successor Theophrastus (see 4.3, 5.7).

7 As at e.g. Stobaeus 2.84–85 = *SVF* 3.128 = LS 58E. Long & Sedley translate these terms as "preferred" and "dispreferred". Promoted things were thought to be in agreement with nature, and demoted things contrary to nature.

8 Cic. *Fin.* 4.72.

> Let it be granted to begin with, that we have an affection for ourselves, and that the earliest impulse bestowed upon us by nature is a desire for self-preservation.[9] On this we are agreed [sc. Antiochus and the Stoics]; and the implication is that we must study what we ourselves are, in order to keep ourselves true to our proper character. We are, then, human beings, consisting of a soul and body of a certain kind; and these are the things we ought to esteem,[10] as the first instincts of nature demand, and it is from these that we must construct our End, our Chief and Ultimate Good.[11]

Thus Antiochus argued that, since our nature includes both body and soul, so too our *telos* must include goods of the body as well as goods of the soul; and since he takes it that the Stoics agree with him that human nature is compounded of body as well as soul, he then asks them how they can consistently reject goods of the body:

> By what means, or at what point did you suddenly discard the body, and all those things which are in accordance with nature but out of our control, and lastly duty itself?[12] My question then is, how comes it that so many things that Nature strongly recommends have been suddenly abandoned by Wisdom? Even if we were not seeking the *telos* of human beings, but of some living creature that consisted solely of a mind (let us allow ourselves to imagine such a creature, in order to facilitate our discovery of the truth), even so that mind would not accept this *telos* of yours. For such a being would ask for health, and freedom from pain, and would also desire its own preservation, and security for the goods just specified; and it would set up as its *telos* to live according to nature, which means, as I said, to possess [sc. not merely pursue] either all or most and the most important of the things which are in accordance with nature. In fact, you may construct a

9 These are references to the theory of *oikeiôsis*, which we will examine more fully below.

10 It's important to note that esteeming (*diligere*) my body and soul is not an act of valuing them, either in the sense of judging them to be 'good' or to be 'promoted'. Rather, it is a matter of judging them to be the beneficiaries of the other valued things. It's not a matter of the *summum bonum*, as I have put it elsewhere, but of the *cui bono*.

11 Cic. *Fin.* 4.25, tr. Rackham in Loeb edition.

12 This last reference to duty (see below on befitting actions) is extremely compressed. Of course the Stoics did not 'discard duty' in the sense of denying that certain actions are befitting, but Cicero is claiming that their rejection of goods of the body will implicitly commit them to that denial. Antiochus is here attacking the Stoics with one of their own arguments, developed later at *Fin.* 4.46 (and cf. *Off.* 1.6) which says that a theory that makes health and the like indifferent will be unable to provide a coherent account of befitting actions. This style of argument was crafted by Chrysippus to combat Aristo's more extreme assertion of the indifference of indifferents; see *Fin.* 3.50 (though this contains no explicit reference to the befitting).

> living creature of any sort you like, but even if it be devoid of a body, as is our imaginary being, nevertheless its mind will be bound to possess certain attributes analogous to those of the body, and consequently it will be impossible to set up for it a *telos* on any other line than those which I have laid down. Now Chrysippus, in his survey of the differences between living things, says that some of them excel by the body, and others excel by the soul, while still others are equally endowed in respect of both; and then he proceeds to discuss what constitutes the ultimate good proper to each species. However, while he placed human beings in the genus that excel in the soul, he then went on to define their *summum bonum* in such a way that they seem not merely to excel by their souls, but actually to be nothing beyond their souls. But the only case in which it would be correct to place the *summum bonum* in virtue alone is if there existed a creature consisting solely of pure intellect, with the further proviso that this intellect possessed nothing of its own that was in accordance with nature, as bodily health is. But it is impossible even to imagine a self-consistent picture of what such a creature would look like.[13]

We can see from this passage that Chrysippus wrote a book in which he first talked about the nature of various species of living things, i. e. made a "survey of the differences between living things", and then for each species derived from the account of its nature an account of its *telos*, i. e. "he proceeds to discuss what constitutes the ultimate good proper to each species".[14] That this was the direction and order of argumentation in Chrysippus' book is secured, not only by the comment "then he proceeds to discuss", but also by the whole structure of Antiochus' criticism here.

It is extremely interesting, I think, that Chrysippus adopted this method. He seems to have operated with the principle that in the case of anything that can be said to have a *telos*, that thing will have that *telos* in virtue of its nature. He applied this principle in the case of a variety of different living things, discussing the differences in their natures and the differences in their ends that flowed from them. And he applied the same principle in the same way to the case of human beings. Diogenes Laertius (7.85) tells us that in the first book of his treatise *On Ends* (*Peri telôn*), Chrysippus said that self-preservation is the first appropriate thing for every living thing, *panti zôôi*, and then Diogenes tells us how animals differ from plants by using impulse to

13 *Fin.* 4.26–29, translation modified from Rackham.

14 The introduction of the purely psychic creature is not obviously Antiochus' innovation; Chrysippus may have introduced hypothetical creatures of this sort for his own purposes in developing his survey.

pursue what is appropriate to them, and human beings differ by having received logos as a further addition on top of impulse. I suspect that the treatise Antiochus refers to here in the *de Finibus* was exactly Chrysippus' *On Ends*, where the plural in the title indicates this sort of broad survey of a variety of species and their corresponding ends.

Antiochus makes no objection to the principle that a thing's end is determined by its nature. Indeed, he accepts this principle, and uses it to argue that Chrysippus gave human beings an end that would be too impoverished even for a hypothetical creature composed only of a soul, much less for the actual composite creatures that human beings are.

Even if we were to imagine a purely psychic creature, the argument goes, one that had no body, then it still would not follow that its *telos* excluded the things that the Stoics exclude from the human *telos*, e.g. health and freedom from pain. So, since even the *telos* of a purely psychic creature would still include health, freedom from pain, self-preservation, and the possession of the things according to nature, it is all the more ridiculous for the Stoics to claim that the *telos* of a composite creature like a human being will exclude health and painlessness, and exclude the possession of things according to nature. If even a disembodied soul needs health, then a fortiori an embodied human being will.

Now it seems to me that this objection is clearly confused. Grant to Antiochus that the *telos* of a purely psychic thing will include the health of that purely psychic thing – it surely does not follow that the *telos* of a purely psychic thing includes the health that the Stoics claim to be indifferent, namely the health of a body. The kind of health that might feature in the *telos* of a disembodied soul would be psychic health, not physical health; and so too for its painlessness (which might be, e.g., mental tranquility), its self-preservation, and the possession of things according to its psychic nature.[15] Antiochus is surely right to say that each of these could feature quite legitimately in the *telos* of a pure soul; but he is wrong to think that Chrysippus has said anything inconsistent with this. Chrysippus only excludes the health of the body from the human end, not the health of the soul. So Antiochus' first a fortiori argument falls prey to confusion between the psychic and bodily senses of 'health', 'painlessness', and so on.

15 D.L. 7.96 = *SVF* 3.107, and Stobaeus 2.74 = *SVF* 3.112 mention "painlessness" (*alypia*) as one of the good psychic states that supervene on the possession of virtue, where this clearly cannot mean the lack of physical pain.

Antiochus' next objection then picks up on this very reply to the first objection, by granting that what would feature in the *telos* of a pure soul are not bodily health and painlessness and so on, but, as he says, "certain attributes analogous to those of the body", i. e. the psychic analogues of health, painlessness, and so on. Still, Antiochus insists, these things really must be included in the *telos*, and so even the *telos* of a pure soul would not be exhausted by virtue alone, i. e. even for a pure soul it would not be true to say that only virtue is the good; and so a fortiori it cannot be true for composite humans. Antiochus phrases this argument in the contrapositive, saying "the only case in which virtue would be the only good would be if there were an animal that consisted only of a mind, and a mind, furthermore, that had nothing in it that was according to nature, analogous to health [sc. in the body]". And this, he concludes, is incoherent; it makes no sense to imagine a living creature that has a determinate nature and yet has nothing even analogous to health. For health simply is the condition of a living thing's being in accordance with its own determinate nature.

But this argument too fails to come to grips with Chrysippus' position. It does succeed in showing that even a purely psychic creature must have some sort of psychic analogue of health. But it does not show that the Stoics are incoherent when they say that the *summum bonum* is virtue. For Antiochus has overlooked the possibility that virtue might exactly be the same thing as psychic health and tranquility and a condition according to nature, in which case the *telos* could include all of these other things, while nevertheless not containing anything but virtue. And indeed, as we know, this is exactly how the Stoics will have viewed the case; they will say that virtue is the health of the soul, and that it is equivalent to tranquility, that it is the natural condition of the soul, and so on. So there is nothing incoherent in imagining a pure soul whose good contains only virtue, provided that virtue is in fact the same thing as psychic health, psychic painlessness, and so on.

Here I think we can say, on behalf of Antiochus, that if he is confused, he is at least providing a very good illustration of one of Gisela Striker's complaints against the Stoics, that they are far too casual about making identity-claims inside of intensional contexts.[16] It may be true that virtue is the same thing as psychic health and *ataraxia* and so on, but this does not mean that striving for virtue is the same as striving for tranquility, or that making virtue one's end is the same thing as

16 Striker 1996, 298.

making tranquility one's end. We can say this in defense of Antiochus here: when they are talking in terms of ends, the Stoics really ought to agree that psychic health and tranquility and irrefutability and all of the other extensional equivalents should also be mentioned in the complete account of the end, if indeed they play any independent roles in our motivations. However, that clearer and more fully explicated account still would not change the basic issues between Antiochus and the Stoics. Even if they could convince Antiochus that this large bundle of extensional equivalents was a coherent end for a disembodied soul, they still would not convince him that it was an adequate account of the end for a human being.

To sum up these last thoughts: Antiochus has presented two arguments which purport to show that, even if we were to imagine creatures that by nature were purely souls, still the Stoic account of the human end would fail to do justice to their nature, i.e. that the Stoic *telos* is too austere even for pure souls, much less for human beings. Both of Antiochus' arguments fail, and in such obvious ways that I do not think we can even learn much about Stoicism from their failures. But that leaves untouched the underlying complaint that Antiochus makes, that the official Stoic account of the human *telos* seems more suited to a purely psychic creature, whereas their account of human nature apparently never denies that they are composites of soul and body.

Antiochus was clearly perplexed and puzzled by what he found in the discussions of human nature and the human *telos* in Chrysippus' treatise. From his allegation of inconsistency, it seems that what Chrysippus said in his book left Antiochus with the following three impressions:

1) In discussing the nature of human beings, Chrysippus nowhere in so many words said that human beings were merely souls, or that human beings were not also bodies as well as souls, and may even have affirmed on the contrary that human beings were in some sense composite beings.
2) But, on the other hand, in discussing the *telos* for human beings, Chrysippus spoke as though human beings were merely souls and were in no way composed of bodies, or at any rate gave humans a *telos* that, to Antiochus' mind, would be appropriate only to creatures that were purely souls and were in no way composed of bodies.
3) This discrepancy notwithstanding, however, Antiochus found nothing to challenge his conviction that Chrysippus intended to derive

> the *telos* of each species, and in particular the human *telos*, from a specification of its nature; indeed, it was exactly because Antiochus was convinced that this remained Chrysippus' strategy that he continued to feel that Chrysippus was guilty of an inconsistency.

What we cannot derive from this passage, I am afraid, is any very clear account of how Chrysippus thought the human soul is related to the body. For instance, what exactly did he mean by saying that human beings "excel by their souls", *animo excellere?* I myself would be pleased even to figure out what Greek word he used (not that it seems to have helped Antiochus very much). And would Chrysippus have agreed with Epictetus that "you are a little soul, lugging around a corpse"? They certainly agreed that the end for human beings is virtue and virtue alone, and they certainly agreed that bodily health and wealth and what we ordinarily call 'goods' are not goods at all. But did they agree on the underlying account of human nature? Was it, as I have suggested, exactly in virtue of their account of human nature that they denied that the things are goods? Was their denial that bodily goods are good simpliciter derived from a view that human beings are not bodily creatures? I believe that it was, and I shall argue for this claim in the rest of the paper.

III. Other evidence

Let us start with a passage in which a human being is said explicitly to be composed of a soul and body. When Sextus[17] examines Zeno's definition of the phantasia as an impression in the soul (*typôsis en têi psychêi*), he recounts a variety of objections that have been made to this definition, and the responses that Stoic defenders have offered. One problem with Zeno's definition is that, according to other Stoic doctrine, the *phantasia* does not take place in the soul at large, but only in the commanding faculty (*hêgemonikon*). Certain Stoics respond that this was always implicit in the original formulation, because 'soul' (*psychê*) is simply ambiguous between a broader sense, in which it refers to what sustains the whole compound, and a narrower sense in which it means the commanding faculty. "For when we say that the human being is composed of soul and body (*ton anthrôpon synestanai ek psychês kai sômatos*), then we are using soul in the sense of 'commanding faculty'". That is the only direct

17 S.E. *M.* 7.234.

instance I have found of the claim that a human being is composed out of soul and body. From its role in the context – defending the consistency of Zeno's definition with other parts of Stoic doctrine – I have some confidence that it is a genuinely Stoic claim rather than a piece of skeptical mischief.

Somewhat similar is a line from Hierocles' *Elements*,[18] in which he says that the living thing (*to zôion*) is a composite of both soul and body (*syntheton ex amphoterôn, ek sômatos kai psychês*). The claim is not specifically about a human being, but it is generically about living things, and to the extent that it supports the Sextus passage, it is starting to look as though Epictetus is in disagreement with his predecessors in claiming that a human being is merely a soul.

There are also places where the cosmos is said to be composed of soul and body, and this claim is used in order to argue that the cosmos is an animal for that reason. Dio Chrysostom[19] tells us that the constitution of the cosmos is very similar to that of the other living things, inasmuch as it is composed of soul and body (*tote dê malista proseoikôs têi tôn allôn systasei zôiôn, kath' hoson ek psychês kai sômatos synestanai*), and Plutarch[20] gives us a direct quotation from Chrysippus' treatise *On Providence*, in which he says that the *kosmos* is composed of soul and body (*synestanai ek psychês kai sômatos*).

These passages make it look as though Antiochus is right to think that Stoic axiology is inconsistent with Stoic anthropology: the Stoics do seem to say that living things in general, and human beings in particular, are a compound, composed of soul and body.

On the other hand, there are passages that make it look as though a human being is the soul only – even outside of the Epictetus fragment we began with. Consider the following rather odd passage that Galen quotes.[21] It's a text in which Chrysippus is arguing that the commanding-faculty is located in the chest, by examining what happens when we say the Greek word for 'I', i.e. the first person singular personal pronoun '*egô*':

> Here is what Chrysippus wrote about the word '*egô*' in the first of his books *On the Soul*, in a discussion of the commanding faculty: 'This is also how we say '*egô*', pointing at ourselves (*heautous*), in the place in which we de-

18 Hierocl. *Elementatio* 4.38–40.
19 *Or.* 36.55 = *SVF* 2.622.
20 Plutarch, *St. rep.* 1053b.
21 Galen, *PHP* 2.2.9–11 = *SVF* 2.895 = LS 34J.

> clare the intellect (*dianoia*) to be, since the pointing-gesture is carried there naturally and appropriately. And even without a pointing-gesture of this sort using our hands, we incline towards ourselves (*heautous*) when we say '*egô*', both because that is the immediate effect of the sound '*egô*', and because of the accompanying pointing-gesture that I'm about to describe. For we utter the first syllable of '*egô*' by drawing down the lower lip, gesturing at ourselves (*heautous*). And following on the motion of the chin and the inclination towards the chest and that kind of pointing-gesture, the next syllable remains adjacent and does not suggest something at a distance, as happens with '*ekeinos*' [i.e. 'that man'].'

Chrysippus wants to prove that the rational soul is in the heart, while Galen holds that it is in the brain. Let us not dwell, as Galen does, on the spectacle of lunatic phonology in the service of crackpot anatomy. We should focus only on the repeated insistence that three things are collocated in the chest: the commanding faculty, i. e. rational soul or *dianoia*, the referent of '*ego*', and the self or '*heautous*'. Three times we are told that pointing towards the chest means pointing towards ourselves, and that this is evidence that our soul must be in our chest. Consider the inference; would the collocation of our self and our chest tell us anything about where our soul is, if the body were part of the self? If my body were part of me, then of course I would be pointing at myself when I point at my chest – and this would remain true no matter where my soul might reside. This seems to me pretty good evidence that Chrysippus agrees with Epictetus on the central point: myself, what I refer to when I say 'I', is the same as my soul, in particular my *dianoia* or *hêgemonikon*.

Well – what are we to make of all of this? I think that we can get a clear picture of the Stoic doctrine, and also explain the source of Antiochus' confusion, if we look at the word '*systasis*'. This is a noun derived from the verb we have seen above, *synestanai*, and it means something like 'constitution' or 'composition'. As usual, nominalizations like this manifest a process/product ambiguity: is a *systasis* the process of putting some components together, or is it the compound that results from this process? In the case of Stoicism, I think it is actually a third thing, something like a principle of composition, a cause of the compounding, or a rationale for the structure of the compound. (The word 'constitution' itself, as used in political philosophy, works exactly this way; the constitution of a government is neither the act of constituting the government, nor the government itself that is the product of that process, but rather the principle and rationale for the structure of the government,

e. g. the principles that make it a parliamentary system, give it a bicameral legislation, and so on.)

I already mentioned the passage from Chrysippus *On Ends*, in which he said that self-preservation is the first appropriate thing for every living thing.[22] But what he said more precisely is that the first appropriate or *oikeion* thing for each animal is its *systasis*.

> They say that the first impulse an animal has is towards preserving itself (*hauto*), since nature made it appropriate/familiar to itself from the very beginning, as Chrysippus says in the first book of the treatise *On Ends*, where he says that the first thing that is appropriate/familiar to each animal is its own *systasis* and its awareness of this.

Notice how this passage says both that the first appropriated thing is the *systasis*, and also that nature from the very beginning makes the animal appropriate or familiar to itself, *heauto*. It is not impossible that this describes two, simultaneous acts of *oikeiôsis* of two distinct things, but it looks to me more likely that it is describing one act of *oikeiôsis*, whose object can be described indifferently as the *systasis*, or *heauto*.

This reading is supported by a passage of Alexander of Aphrodisias[23] in which he says:

> Now the Stoics (though not all of them) say that the first thing that is *oikeion* to an animal is itself (*hautôi*) (for each animal, as soon as it is born, is made *oikeion* to itself – and hence the human being, too). But the Stoics who seem a bit more sophisticated and careful about the matter say that as soon as we are born what is made appropriate to us is our *systasis* and its preservation.

Here too, the *systasis* is put in parallel with the 'animal itself', or made to be a more accurate characterization of the animal's self. What we mean by referring to 'itself', if we consider the matter carefully, is the animal's *systasis*.

Seneca[24] tells us that the *constitutio* (a natural Latin rendering of *systasis*) is the commanding-faculty in a certain state relative to the body (*principale animi quodammodo se habens erga corpus*).[25] He then tells us

22 D.L. 7.85.

23 *De An. Mant.* 150.25 = *SVF* 3.183.

24 Sen. *Ep.* 121.

25 This verbal formulation seems to fit the pattern for an item in the fourth Stoic genus, i. e. the "*pros ti pôs echon*". Fourth-genus predications are "those whose nature it is to become and cease to be a property of something without any internal change or qualitative alteration … For 'son' and 'man on the right', in order to be there, need certain external things. Hence without any internal

that the first thing made familiar to every animal is its *constitutio*, but that the constitution of a human being is a rational one, and thus a human being is made familiar to itself not qua animal, but qua rational.

These passages are enough, I think, to solve our problem. When Seneca says that our *constitutio*, our *systasis*, is the commanding-faculty in a certain relation to the body, he is not saying that our *systasis* is a compound of soul and body. Quite the contrary: the *systasis* simply is the *hêgemonikon*, though it is the *hêgemonikon* described in a certain way, in relation to a certain object. Just as one and the same body can be both a hand and also a fist, when so disposed, so too our soul is also our virtue, when so disposed, or our knowledge, when otherwise disposed. Here we learn that our *hêgemonikon*, that very portion of *pneuma*, is also our *systasis*, when disposed in a certain way in relation to the body. And this is our self. Not the soul and the body, but rather the soul as a principle of composition for the soul-body compound.

Now we can see why the more sophisticated Stoics mentioned by Alexander said that our ethical grounding comes, not from an appropriation to the animal, but from an appropriation to the *systasis*. And this is the same *systasis* that was put in parallel by Diogenes Laertius with the

change, a father could cease to be a father on the death of his son, and the man on the right could cease to be the man on his right if his neighbor changed position". (Simplicius, *in Cat.* 166.15–29 = *SVF* 2.403 = LS 29C; tr. from LS 29C). I believe this applies to the *systasis* as well; if the body perishes, then the *systasis* is not a *systasis* any longer. But of course it does not follow that the underlying substance is destroyed; when the father ceases to be a father, the man who was a father does not thereby die, and the soul-like entity that was a systasis need not perish either. Nor should we infer from the fact that the substance receives the fourth-genus predication in virtue of a Cambridge-change like relation, that it cannot exercise robust causal powers towards the object it is related to. It is true that the Stoics deny that the father has some "inherent differentiation" (*diaphora*) that entitles the man to be called a "father"; this depends entirely on the existence of the external relatum, sc. the offspring. However, the father can still interact causally with his offspring in a variety of robust ways. Some of the possibilities for robust causal interaction arise from the fact that the father is still a substance and a qualified thing, so, e.g. the father can fall on his offspring qua massive, or warm them qua heated. But some of these robust causal interactions involve the father acting on his offspring qua father, beginning with the very begetting of them. So from the fact that the systasis seems to be a fourth-category item, nothing follows about its ability to exercise robust causal powers of organizing, governing, shaping, and so on, the body that it is relative to. I hope that something like this will answer a question that David Sedley put to me in Hamburg.

heauto of the animal. It is not the same as the animal, which is a compound, but it is the same as the animal's self.

And here you can see why Antiochus will have been confused. For Chrysippus is quite happy to say that every animal is a compound of soul and body, and that human beings, too, are a compound of soul and body. He never denies that human beings are composed of body and soul. But if we ask who I am, or who Chrysippus is, then the answer is that I am not a soul-body compound. Rather, we, ourselves, are the principle of composition, the *systasis*, which is only a name for the *hêgemonikon* playing a particular role.

This explains why Chrysippus was not inconsistent in giving us an end that is suitable for a purely psychic creature. Although as an animal, human beings are composed of soul and body, when we ask who we are, what our selves are, then the answer is that we are a purely psychic thing, the *systasis* or *hêgemonikon*.

In one way, my proposal that the *systasis* is a principle of composition rather than the composite makes it like an Aristotelian form, especially an Aristotelian soul. I don't mind that comparison, but I think in fact that the Stoic soul is even more loosely bound to the body than the Aristotelian soul is. Unlike the Aristotelians, the Stoics seem to have argued that at least in certain cases, the souls of certain individuals can survive the separation of soul and body, and persist as unified portions of *pneuma* without bodies, in which case they are called '*daimones*' or sometimes '*hêrôes*'.[26] I think this makes all the more sense when we think of the Stoic soul's relation to the body as just one of the jobs it can do. True, while the soul is incorporated, it plays the role of organizing the soul-body compound that is the animal, and that is when we call it a '*systasis*'. But that is to describe it as relatively disposed towards something else, not to say what it is in its essence.

After all, Socrates in the *Phaedo* also thinks that, during life, his soul is involved in some sort of compound with a body. That is why he defines death as the separation of the soul from the body; they must be somehow combined if they need to be separated. But even though he concedes that there is a soul-body compound during life, he does not think of that compound as himself; the real Socrates, the one who is talking and arranging all of his words, is only a soul, not a compound. The relation to the body is not essential to Socrates in any way; it is just an accidental episode in his biography.

26 S.E. *M.* 9.71 = *SVF* 2.812; D.L. 7.151 = *SVF* 2.1102.

In the later Platonist tradition, and here I'm thinking especially of Simplicius,[27] the way to describe this picture is to say that Socrates is an *anthrôpos*, which means a rational soul that is using a body as an instrument. This formulation comes from the argument in the *First Alcibiades* (129–130). The body is not part of the *anthrôpos*, any more than the knife is part of the shoemaker; it is just something that the shoemaker can pick up and put down. The shoemaker has some reason to keep it in good shape – it would surely be irrational for him to neglect or abuse his tools – but the good of those tools is no part of his good, since they are no part of him. But by dividing up the picture in this way, i.e. saying that the human being does not contain the body as a part, we invite the question what should we say about the compound of soul and body. And here Simplicius has an answer, or at least, in proper Platonist fashion, a technical label. The compound of soul and body is called a 'mortal animal' (*zôion thnêton*) – that's a fixed term.[28] Wherever Socrates goes during his 70 years of life, a certain mortal animal goes too, but one that is not identical with Socrates. For, among other differences, it is destroyed by the separation of soul and body, where Socrates is not.

I think the Stoic picture has to amount to something like this, although the labels have been switched around a bit. In the Stoic picture, I myself am my rational soul, which during my life uses my body in a certain way, but does not have the body as any part of it. In particular, I am identified during my life with my rational soul in its role as *systasis*, i.e. in its role as the principle of organization of the compound of soul and body. Unlike Simplicius, the Stoics do not call the rational soul the *anthrôpos*; they reserve that word for what Simplicius calls the mortal animal, namely the compound of soul and body. But both Stoics and Simplicius would agree that Socrates himself is only his soul.

The word '*systasis*' is a convenient one in this context, because it is equally applicable to periods of the individual's life prior to their attaining rationality. Socrates, after he turns 14, is the same as his rational soul (*hêgemonikon*), which can be called his '*systasis*' in order to reflect its role in organizing his body. But when he was only a boy, he had an irrational soul; and when he was an embryo *in utero*, he had a nature (*physis*) rather than a soul of any kind. And yet at every stage of his life, he was Socrates, in virtue of one and the same thing, which by turns would be-

27 Simp. *in Epict.* 3.25 Dübner = 196 Hadot.
28 *In Epict.* 78 Dübner = 337 Hadot.

come a nature, an irrational soul, and finally a rational soul. And at each stage of his life, that same thing could be called the '*systasis*' of that stage. Furthermore, when we look at a variety of living things – e.g. a tree and a fish and Socrates – we may say that each one is the same as its *systasis*, where that refers in the first case to a nature that is somehow relatively disposed to some woody-stuff, in the second case to an irrational soul that is somehow relatively disposed to some fishy flesh, and in the third case to a *hêgemonikon* that is somehow disposed towards a human body.

Thus '*systasis*' acts as a convenient covering term, in two ways: it can refer indifferently to a variety of soul-like entities in a variety of distinct life-forms (tree, fish, man), picking out their roles in organizing that life-form; and it can refer indifferently to the same soul-like entity in the course of one individual's development from embryo to rational adult, even though that soul-like entity undergoes important qualitative changes that take it from being a *physis* to being a *hêgemonikon* in the space of fifteen years. "Each age of life," Seneca tells us, "has its constitution: one for the infant, one for the boy, one for the adolescent, one for the old man."[29] Characterized in relation to the kind of life-form that the *systasis* is constituting, and the kind of soul-like entity that anchors the *systasis*, the *systasis* is different at each age: when Socrates is *in utero*, his *systasis* is a *physis*, disposed in a certain way towards the body of a plant, whereas when he is a toddler, his *systasis* is an irrational soul, disposed in a certain way towards the body of an irrational animal, and when he is an adult, his *systasis* is a rational soul, a *hêgemonikon*, disposed in a certain way towards the body of a rational human being. But of course, viewed as one diachronic individual, we can say that one and the same thing was Socrates' self at every stage, and that at every stage it was his *systasis*.

You can see that many of the same problems are going to arise for the Stoics that arise for the Platonists. The relation between the soul and the body is fairly clear, but now we would like to hear more about the relation between myself and the human being. I am not a compound of soul and body, but there is such a compound, a human being, and it's not altogether clear how I am related to it. In particular, it is not altogether clear why I should take the ethical and desiderative attitude towards it that the Stoics urge me to take. I should be indifferent to my body, because it is no part of the real me, which is my *hêgemonikon*

29 Sen. *Ep.* 121 = LS 57B.

qua *systasis*. But my body *is* a part of the human being of which I am also a part. And indeed, it sometimes looks as though *I* am a human being, although this cannot be quite right, since that is a compound and I am not.

So some of the work of persuading me to care about the right things has simply been postponed and transformed, not really solved. When I thought of myself as a compound thing, soul and body, then the ethical task for the Stoics was to convince me to care about my soul rather than my body. Now I am told that I am not a compound; my real self is simply a pure soul. Fair enough, but now I am left wondering why I should care about this real self instead of the human animal that is a compound of my alleged real self and my body. After all, it is very hard not to care about this human animal. Its demands and blandishments are very pressing and persuasive. Indeed, according to the Stoics, I actually ought to care about the human animal, although not in the way in which its demands and blandishments would urge me to. Rather, I ought to take care of its needs by pursuing the preferred indifferents that it is rational for me to select, and keeping it in a state according to nature, without ever falsely thinking that its welfare is a part of my good.

However, despite the many difficulties that remain in this picture, I think this is the picture that the Stoics had, which Antiochus found so puzzling. I think it is a picture that is consistent both with earlier, Chrysippean views and the later Epictetan views on the relation between soul and body, and also consistent with their shared views on the *telos* and the good. They do not think that the goods of the body are any part of my good, because they do not think my body is any part of me. The conception of human nature underwrites the ethical conclusion, and the evidence from ethics provides evidence for the anthropology. I am simply a little soul, lugging around a corpse.

Galen and the Stoics: What each could learn from the other about embodied psychology

Christopher Gill

Introduction

Galen and the Stoics are normally thought of as intellectual antagonists or enemies. This is mainly because of Galen's massive attack on Stoic psychology in *On the Doctrines of Hippocrates and Plato* (*PHP*).[1] In Books 1–3, he criticises them, alongside Aristotle, for locating the ruling part of the psyche[2] in the heart rather than the brain. One of the major findings of Galen's anatomical research, building on the work of the Hellenistic doctors Herophilus and Erasistratus, was that the brain functioned as the locus of sensation and motivation, and Galen directs a barrage of arguments against the Stoics for retaining a heart-centred view. Galen regards himself as providing an up-to-date, medically informed, basis for the Platonic tripartite model in the *Timaeus* (69–72), which also put the reasoning part of the psyche in the head, while locating other psychological functions elsewhere in the body, emotions such as anger in the breast and appetite in the stomach and liver. In Books 4–5 of *PHP*, Galen supplements the arguments about the location of the ruling part of the psyche with a defence of the Platonic tripartite account of psychological functions and an attack on the Stoic unified theory, according to which emotions are seen as informed by reason. So in both respects, the Stoics, especially Chrysippus, the most systematic Stoic theorist, are presented here in a negative and antagonistic light.[3]

1 Galen's works are referred to here by English titles and the standard Latin abbreviations.

2 I leave "psyche" untranslated since there is no adequate English equivalent, but I treat it as a naturalised English word, and do not transliterate it.

3 On Galen's programme in *PHP*, see De Lacy 2005, 48–50. On these two aspects of Galen's argument in *PHP*, and his engagement with Stoicism in this connection, see two fundamental studies, Tieleman 1996 and 2003.

What I want to suggest in this discussion is that, underneath this antagonistic relationship was the potential for a much more collaborative and fruitful one.[4] More precisely, I think that each of the two theories could have gained a good deal by adopting key features of the other one. I think the Stoics would have improved their theory by adopting the brain-centred picture pioneered by the Hellenistic doctors and developed by Galen. And I think that Galen would have done much better if he had adopted the Stoic account of the *hêgemonikon*, the ruling part or 'control-centre', with its unified picture of psychological functions, in place of the Platonic tripartite psyche with three different sources of motivation. It would have been, chronologically, just possible for Chrysippus to have taken up the brain-centred picture;[5] and it would certainly have been possible for Galen to have adopted, rather than rejecting, the Stoic unified account, if he had interpreted it in a more positive light. Indeed, I think that a combination of the two theories would have been a very powerful contribution to ancient thinking on embodied psychology, and that the failure of this to happen is one of the great missed opportunities of ancient thought. Of course, this perspective on the matter is influenced by modern assumptions, since we presuppose the truth of the brain-centred view. But I will argue the case not by reference to modern assumptions but in terms of the framework presupposed by the relevant ancient theories. I focus here on the themes of *PHP* 1–3 (the location of embodied psychological functions); Books 4–5 on competing accounts of psychological functions including emotions, raise different, though related, issues.[6]

Stoic psychology and Galenic anatomy

I start by outlining the advantages for the Stoics of adopting the brain-centred picture, and then make the same claim in Galen's case. Since this exercise is, to some extent at least, a thought experiment, I will consider what the Stoics could have gained from Galen's version of this picture as well as from the version of Herophilus and Erasistratus, although, of course, there is no way that the Hellenistic Stoics at least could have

4 For this suggestion, see also Gill 2007, 110–111; the idea is developed more fully in Gill forthcoming, esp. ch. 3.

5 See further on this point n. 26 below.

6 On *PHP* 4–5, see Gill 2007, 244–290, and Gill forthcoming, ch. 4.

adopted Galen's ideas.[7] For the Stoics, the main gain would have been methodological. The quality of Galen's argumentation for locating the ruling part of the psyche, understood as the seat of sensation and motivation, in the brain rather than the heart is, I think, by any standards, far better than the Stoic case for locating it in the heart. Galen's arguments reflect the methodology that lies at the heart of his medical technique and natural investigation. This is a considered combination of logical argument and empirical observation, supported by a sophisticated account of causation.[8] Galen's investigation of the relative functions of heart and brain, established by ligature (cutting access to nerves and blood-vessels, respectively) is generally reckoned to be highly comparable with modern experimental method, and to be one of the major achievements of ancient science.[9] In logical form, Galen's argument centres on identifying an appropriate middle term, which determines whether the organ in question has (as a unique or distinctive attribute) the characteristic relevant for acting as the base for the functions of the ruling part. Galen assumes that the relevant middle term and distinctive attribute is that of being the beginning or source (*archê*) of the nerves. He offers proof of the claim that only the brain meets this criterion by a set of empirically based observations conducted by vivisection of animals. In particular, Galen demonstrates that cutting the laryngeal nerves, which start in the brain, paralyses the function of speech, whereas cutting the windpipe beneath the larynx (with connections to the heart still intact) does not have this effect.[10]

On the Stoic side, their arguments for locating the ruling part or control-centre in the heart are not of comparable cogency, at least as far as the question of location is concerned. These arguments are better

7 Stoicism remained an influential and in some sense a living philosophical movement until at least Galen's time (A.D. 129–ca. 210); on Galen's relationship with contemporary Stoics, see Tieleman forthcoming. But my concern here is with Stoicism in its original, Hellenistic form.

8 On this method, see Frede 1987, 279–298, Barnes 1991, Hankinson 2003 and forthcoming.

9 See Debru 1994, Tieleman 2002, Rocca 2003.

10 See Tieleman 2002, 260–268, referring especially to *PHP* V.228, 2.4.5–6, V.232–7, 2.4.25–39, V.655, 8.1.22–4. (References to *PHP* cite the volume and pages numbers in the standard Kühn edition of Galen's works, followed by the books, chapters and sections, and in some cases page and line numbers in the edition of *PHP* by De Lacy 2005. References to other Galenic works cite the Kühn pages where relevant, together with chapters and sections in modern editions.) See also Hankinson 1991, 218–229, Tieleman 1996, ch. 3.

than Galen himself allows. Teun Tieleman has maintained that they reflect a credible form of methodology, based on the progressive "articulation" (*diarthrôsis*) of concepts and widely held beliefs.[11] But, whatever, the general merits of this method, it is not particularly well suited for empirical investigation in the way that Galen's method is. Also, I can see no reason, in terms of the Stoics' own thinking, why they should not have accepted the force of Galen's arguments, had this been chronologically possible. Their epistemological approach is, in broad terms at least, also an empirical one.[12] Also, although Stoics did not undertake independent work on anatomy, they seem to have taken note of the findings of those who did, especially the late fourth-century medical writer, Praxagoras.[13] Indeed, there is some, rather limited and indirect evidence, noted later, that the Stoics, or at least Chrysippus, *did* take note of the arguments for the brain-centred view, though they did not adopt this position. But my claim is that, in terms of the methodology of natural enquiry, they would have had good reason to adopt this view, especially in the form in which it was advanced by Galen.

Also, in addition to the methodological advantages, the brain-centred picture corresponds to the key features of Stoic psychology as well as, or (in at least one respect) better than, the heart-centred one. The brain-centred view corresponds as well as the heart-centred one in that it offers a physical correlative for the distinctive Stoic idea that we have a unified psychological centre. It also offers a better framework of explanation for the distinction between the operations of the control-centre and of 'nature' (*physis*), a distinction that plays an important role in most of our sources for Stoic psychology. Both of these points need to be explained more fully.

The main distinctive feature of the Stoic theory, considered in relation to most other ancient accounts, is a highly unified psychological centre, serving as the focus and director of an integrated communication

11 Broadly speaking, the method consists in critical analysis of conventionally held beliefs and concepts, leading to the determination of their truth-status. See Tieleman 1996, part 2, esp. 288–290.

12 See Frede 1999; the main qualification in their empirical approach consists in the role allocated to "preconceptions" (*prolêpseis*), on which see Frede 1991, 319–321.

13 See Tieleman 1996, 189–195, on the influence of Praxagoras on Stoic thought, and 66–105, on the relatively detailed account of digestion and respiration by the Stoic Diogenes of Babylon, which seems to be influenced by Praxagoras.

system running throughout the body. This emerges clearly in a passage of Chrysippus' *On the Psyche* cited by Galen:

> The psyche is *pneuma* integral to our nature [or 'connate', *symphyton*], extending continuously throughout the body as long as the regular breath of life is present in the body. Of the parts of the psyche which are assigned to each segment of the body, the one that extends to the throat is voice; that to the eyes, sight; that to the ears, hearing; that to the nostrils, smell; that to the tongue, taste; that to the entire flesh, touch; and that which extends to the genital organs, since it has a different principle (*logos*), is seminal. The heart is the location of the part where these all meet, which is the governing part (*hêgemonikon*) of the psyche.[14]

There is a single centre that operates both as the receiving agent and assessor of the evidence of the senses, and as the locus of cognitive functions and source of motivation for movement and action. The control-centre operates (by means of *pneuma*) throughout the body, and the body, interpenetrated by pneumatic agency, constitutes a single integrated system.[15] The unified character of this view of embodied psychology is conveyed through a series of images: a tree-trunk and its branches, an octopus and its tentacles, a spider in the centre of its web.[16] The Stoics located this unified centre in the heart. Various factors influenced this decision, including the widespread belief that anger and other emotions occurred in the region of the heart and the supposed linkage between heart, chest, throat and speech-functions, the latter assumed to be rational ones.[17] A further possible factor is the obvious role of the heart as the centre of a physical network running throughout the body, that of blood vessels. However, the Stoics saw as the vehicle of psychological communication not blood but (psychic) *pneuma*, which

14 Gal. *PHP* V.287–8, 3.10–11, p. 170.9–16, tr. Long 1999b, 567, slightly modified.

15 "The psyche as a whole despatches the senses (which are its proper functions) like branches from the trunk-like control-centre to be reporters of what they sense, while itself like a monarch passing judgement on their reports", Long and Sedley 1987 (= LS) 53 G(7) (= Calcidius fr. 220, *SVF* (= von Arnim 1903–1905) 2.879), LS tr. slightly modified.

16 LS 53 G(7) again; also H (=Aëtius 4.21.1–4, *SVF* 2.836).

17 On the argument from anger and other passions, taken by the Stoics to be rational functions, see Gal. *PHP* V.268, 2.7.8, V.321, 3.5.2; on speech-functions see below.

they did not identify with any single material entity, such as blood or air.[18]

How important for the Stoics was the question of the location of the control-centre?[19] Although there is a clear commitment to the heart-centred view and evidence of increasing elaboration of this claim in terms of bodily organisation, the fundamental thesis seems to be that a complex of psychological functions converges in a single centre. This point emerges, for instance, from Chrysippus' arguments for the heart by reference to speech-functions.

> It is reasonable that the destination of meanings and the source of discourse (*logos*) is the governing part of the psyche. The source of discourse is not different from the source of thought, nor again is the source of voice different from that of discourse, nor (to state the whole point simply) is the source of voice different from the governing part of the psyche … In general, the source from which discourse issues must be where reasoning occurs and thinking and the preparation of language, as I said. But these latter plainly occur in the region of the heart since both voice and discourse issue from the heart through the windpipe. It is plausible in addition that the place to which language conveys meaning should be the place where it acquires meaning and that words should come from there in the way described.[20]

The claim that is made repeatedly here is the linkage between the functions of voice, language, and reasoning, taken as implying that they derive from the same source. The convergence of functions in a single centre is more important than the location of this centre.[21] A corollary of this point is that the Stoics could have adopted the brain-centred anatomy advocated by Galen and still have made their main claims about animal (especially human) psychology. The combination of brain and nervous system could have provided the anatomical basis for the idea of a unified psychological centre and a communication sys-

18 See Annas 1992, 25–26, 35–38, 45–46, Tieleman 1996, 87–95, Long 1999b, 568–569.

19 In fact, there is some evidence that rational functions were placed in the head rather than the heart by some Stoics of the first centuries BC and AD, though in the context of mythical interpretation rather than debate about physiology. See Mansfeld 1990, 3095, n.145, referring to Philodemus, *De pietate* column IX.9 ff. (= *SVF* 2.910), [ps.] Heraclitus, *Homeric Problems*, ch. 19, 1–2, and Cornutus 35.9–15.

20 Gal. *PHP* V.242–3, 2.5.15–20, p. 130.24–132.2, tr. Long 1999b, 570, slightly modified.

21 For this view, see also Long 1999b, 570–571.

tem radiating from the control-centre and running through the body. The core functions of the Stoic control-centre, those of coordinating perception and acting as a source for movement and motivation, are precisely those of the brain, acting through the nervous system, as Galen shows by his demonstrations, building on the earlier work of the Ptolemaic doctors.[22] The logical conclusion is that, as Long points out, "Chrysippus' most interesting contributions could fit a brain-centred model of mind just as well as a cardiovascular one"[23].

Indeed, in one respect, the brain-centred account works better for them than for the heart-centred one. A second distinctive feature of the theory, in most sources at least, is that some functions allocated by earlier thinkers to psyche, notably growth and nutrition, were ascribed to what they presented as a lower level of "tension" (material state and structure), namely nature (*physis*). Thus, in animals, including human beings, it would seem, the operation of growth and nutrition falls under "nature", while psyche is the agency for the operation of more advanced functions including perception, movement, and motivation.[24] The brain-centred account could accommodate this distinction more easily than the heart-centred one. The distinctively psychic functions could be attributed to the brain and nervous system, whereas the "natural" functions of growth and nutrition could be allocated to other organs, such as the heart, stomach or liver. This revised version of the Stoic theory resolves the problem of understanding how the two levels of psychic *pneuma* ("nature" and psyche) operate differently in the same organ, namely the heart seen as the seat of the unified control-centre.[25]

Heinrich von Staden has suggested that the Stoic distinction between psyche and "nature" (*physis*), like a comparable one found in some parts of Galen's thought, recalls ideas that we find in the work of the Ptolemaic doctors who pioneered the brain-centred account, Herophilus and Erasistratus, and that the Stoic use of this distinction

22 See refs. in nn. 10, 14–16 above.

23 Long 1999b, 569.

24 Calcidius, exceptionally, presents the control-centre as responsible for nutrition and growth, as well as locomotion, sensation, and impulse (LS 53 G(6)); but this is not reflected in other sources. See further Long 1996, 238, Tieleman 1996, 95–99, Ju 2007. On the Stoic analysis of the *scala naturae* in terms of degrees of "tension" (*tonos*), see LS 47, esp. N–Q.

25 This problem is noted by Tieleman 1996, 99.

may reflect their influence, on Chrysippus at least.[26] The relevant distinctions are, in the case of Herophilus, between (1) the operation of sensation, movement, and voluntary action (*prohairesis*) through the nerves, and (2) involuntary movements, such as pulse and respiration, which Herophilus calls "natural activities". Erasistratus sees the body as interpenetrated by "triple webs" (*triplokiai*) of arteries, veins and nerves. (1) Psychic *pneuma*, conveyed from the brain through the nerves, acts as the vehicle of sensation, cognition, and movement, while (2) "natural activities", such as pulse, respiration, digestion and reproduction, are administered by blood or "natural" *pneuma*.[27] There are, in fact, some indications that Chrysippus responded to their views (or, at least, to arguments for the brain-centred view), though he resisted those arguments.[28] However, whether or not we accept the idea that the Ptolemaic doctors actually influenced Stoic thought in this respect, this point of resemblance suggests that the Stoics could have adopted the brain-centred anatomical picture. Thus, in certain ways, this picture would have suited the distinctive features of their psychological theory better than the heart-centred picture they adopted, in addition to the methodological advantages discussed earlier.

Galen's anatomy and Stoic psychology

In Galen's case, I want to mount an analogous argument. I think his theory would have been much more coherent and tenable if he had advanced a view more like that of the Stoics, one which adopted the idea of a unified psychological centre while attributing sub-psychological processes to "nature". As just suggested in the case of the Stoics, this kind of view is entirely compatible with the brain-centred account advanced by the Ptolemaic doctors and by Galen. The great merit of adopting a more Stoic-style psychology would have been that Galen would have avoided a series of problems and inconsistencies that arise in the account that he actually offers in *PHP* Books 1–3 (and 6), as has been pointed out in some recent discussions. Virtually all these prob-

26 The dates (all BC) of these thinkers are: Herophilus (ca. 330–250), Erasistratus (ca. 320–240), and Chrysippus (ca. 280–ca. 206).

27 See von Staden 2000, 88–90, 95–96, 101–104.

28 See Gal. *PHP* V.255, 2.5.70, and V.189, 1.7.1; also Tieleman 1996, 51–52, 83–86.

lems arise from Galen's attempt to reconcile the brain-centred psychophysiology he adopts from the Ptolemaic doctors with the tripartite psychological picture he adopts from Plato. But there are indications in Galen's thought in general – and even within *PHP*- that he had the materials for forming a different and more unified psychological view, one more like the Stoic view, which would have resolved these difficulties. So I think that Galen had, in terms of his own theory, powerful reasons for adopting a more Stoic and less Platonic psychological theory.

What exactly was the theory Galen advanced in *PHP?* Two of his own summaries give slightly different impressions:

> I claim to have proofs that the forms of the psyche are more than one, that they are located in three different places, that one of them is divine, by which we reason, and the other two have to do with the feelings – with the one we are angry; with the other, which plants have too, we desire the pleasures that come through the body – and, further that one of these parts is situated in the brain, one in the heart, and one in the liver. These facts admit of scientific demonstration …[29]

> I did not decide … whether the psyche (*anima*) was mortal or immortal, corporeal or incorporeal. That it was the source of three movements, one coming from the brain, one from the heart and one from the liver, I proved also by my proofs … I showed in that same book that I had to put forward proofs of the type of reason and memory by which is perceived whatever is included in the science of logic. Now from this part (of the body) voluntary motion goes to every other part, and our perception of all sensible things … I also proved that the heart is the source of the movement of pulsation …[30]

The first passage is from *PHP*, the second from a much later work, *On My Own Opinions* (*Prop. Plac.*). Though they describe what is broadly the same theory, there are some slight differences of emphasis noted later that may be significant.[31] In essence, the theory of *PHP* is a combination of the brain-centred account of embodied psychology that is based on Galen's anatomical investigations and a tripartite psychology (and physiology) derived from Plato's *Republic* and *Timaeus* (and syn-

29 Gal. *PHP* V.793, 9.9,7, p. 598.28–600.5, tr. De Lacy, slightly modified. For other such summaries in *PHP* see V.454–5, 5.4.2–3 and V.660–1, 7.3.2–3.

30 Gal. *Prop. Plac.* 3.2–4, p. 61.10–19 Nutton 1999, tr. Nutton, slightly modified. Despite some rather strange phraseology (esp. in the sentence including "put forward proofs … science of logic", on which see Nutton 1999, 145–146), the overall meaning is clear.

31 See text to n. 51 below.

thesised for this purpose).[32] The main physical organs are brain, heart, and liver, seen as sources of distinct and independent bodily networks, namely those of nerves, arteries, and veins, respectively. The corresponding psychological functions, clearly based on Plato's tripartite psyche, are those of reasoning and voluntary action, anger and other emotions, and sensual desires. In *PHP* 1–3 and 6, Galen argues vigorously for this picture.[33] But was he right – in terms of his own theory – to try to combine his brain-centred account with Plato's tripartite picture, rather than – for instance – the Stoic unified account that he fiercely rejects?

One can argue that this decision by Galen generates a whole series of difficulties in his theory, which have been identified by several scholars in recent years. Virtually all these difficulties are versions of one key problem, namely that of inconsistency between his anatomically based psychophysiology and the tripartite psychological model. Jaap Mansfeld, for instance, highlights the fact that the results of Galen's anatomical work runs counter to the idea that the three organs function as the locations of independent psychological motivation.

> Because there are no motor nerves issuing from either the heart (the seat of anger, according to Galen) or the liver (the seat of desire, according to Galen), the two non-rational parts are in fact precluded from moving any muscle; there is, in the literal sense of the word, no way in which they can determine our actions, because it is reason, and reason alone, which makes the muscles move by means of the connecting nerves.[34]

Hence, when Galen, as he often does, speaks of the other parts as being stronger than reason, Mansfeld maintains that he must mean that reason somehow intervenes on behalf of the other parts (against itself) and that it moves the nerves in a relevant way. But Galen fails to explain how this process would work, which is left puzzling both at the psychological and the physiological level.[35] Teun Tieleman reinforces this criticism: "[Galen in *PHP*] fails to account for the anatomical and physiological

32 The most important Platonic passages are *R.* 435–41, and *Ti.* 69–72. See further on Galen's use, and synthesis, of these Platonic passages, Tieleman 1996, xxiii-xxxi, Gill 2007, 296–298, 308–311.

33 On this theory, see Hankinson 1991, Tieleman 2003, 141–160.

34 Mansfeld 1991, 141.

35 Mansfeld 1991, 133–135, 141–142. Galen's depiction of Medea's state of mind is a clear example of this kind of inner struggle, *PHP* V.306–7, 3.3.14–16 (see further Gill 2006, 255–256).

basis for the necessary interaction between the three parts … This problem seems to subvert his whole enterprise."[36]

A related difficulty is that of correlating the physiological character of the two lower organs with their supposed psychological roles. Galen establishes, by various observations, that the heart is the source of pulsation and that this pulsation does not depend on the operation of the brain. He infers from this that the psychological functions he associates with the heart, such as being angry, are also independent of the reasoning part, located in the brain.[37] But he provides no detailed account of the nature of this linkage, nor does he prove that one can draw inferences from the fact that we have an automatic heart-beat to the claim that emotions are independent of reason.[38] In the case of the liver, the supposed seat of the third, appetitive part, the difficulties are still more acute. One problem is that, as Galen himself concedes, we cannot establish its functions by ligature in the way we can with the brain and heart.[39] Secondly, it is quite unclear how Galen proposes to bridge the gap between the liver's physiological role (that of producing blood and so nourishing the body) and its alleged psychological role, as the source of sensual appetites and desires in general.[40]

As suggested earlier, these problems all stem from the attempt to match the picture of the workings of the internal organs of the body derived from Galen's anatomical investigations with the idea of three separate and independent sources of motivation. The anatomical account implies a unitary source of psychological agency and motivation, exercised through the body as a whole, by contrast with the three-centre psycho-physiological model presented in *PHP*. The difficulties that arise in linking physiological characteristics and psychological role in the

36 Tieleman 2003, 155.

37 *PHP* V.239, 2.4.48–9, V.277–8, 2.8.23–5, and V.655, 8.1.22–4.

38 Cf. Tieleman 2002, 265: "It is one thing to show experimentally that the heart is the source of the pulse; it is another to prove that the heart is the dwelling place of emotions like fear and anger".

39 "But in the case of the liver we are unable to make any such demonstration, whether by exposing it and applying pressure, or by ligating the veins. For it is not the source of obvious motion, as the heart is of pulsation and the brain of sensation and volition.", *PHP* V.520, 6.2.5, p. 372.32–374.2. See also V.519, 6.2.2. See further Hankinson 1991, 223–237, who takes a relatively positive view of the coherence of Galen's thinking on this topic.

40 For an attempt to bridge this gap, see *PHP* V.580–83, 6.8.67–76, arguing for the compatibility of Platonic and Hippocratic (or psychological and physiological) analyses; see also Hankinson 1991, 229–231.

case of the heart and liver constitute an index of the mismatch between the findings of anatomy and Galen's Platonic-style paradigm.

But these problems could all have been resolved if Galen had adopted a view more like the Stoic one – or, more precisely, if he had adopted the combination of the brain-centred account and the Stoic unified psychology outlined earlier. In fact, outside the polemical context of *PHP* (and sometimes even within it) Galen does adopt views that are more like the one I am recommending and that differ from his official Platonising view. Von Staden points out, for instance, that in some works we find a contrast between psychological and 'natural' functions that is much closer to the distinction we find both in the Ptolemaic doctors and in Stoicism. For instance, in *Differences of Symptoms* (*Symp. Diff.*), the natural activities of a living being are said to include "appetite or 'striving', digestion, the distribution of nutriment, the generation of blood, the pulse, and the excretion of residues … whereas the 'psychic' activities are restricted … to cognitive and voluntary motor activity"[41]. "Natural" activities are explained by reference to four "natural faculties" or capacities, namely those for attraction, retention, alternation, and secretion. These are, usually, seen as operative in each part of the body – by contrast with *PHP* where the stress falls on the idea of the liver as the primary source of these capacities.[42] As in Herophilus, Erasistratus and Stoicism, psychic activities tend, outside *PHP,* to be grouped under the headings of perception (*aisthêsis*) and movement (*kinêsis*), sometimes with the addition of "activities that belong to the ruling part (*hêgemonikon*) of the psyche", which are based on the workings of the brain and nervous system.[43]

A related point is that – again outside *PHP* – Galen is more inclined to present the body as a single, interconnected psychophysical system, rather than as three independent systems. For instance, in some other works, Galen spells out ways in which the nerves operate as a communication system between all the organs. In a fragmentary commentary on Plato's *Timaeus*, for example, we are told "that all the nerves in

41 See von Staden 2000, 107, referring to *Symp. Diff.* VII.55.

42 Von Staden 2000: 107, referring to *Prop. Plac.* IV.759, *Symp. Diff.* VII.63. For the contrast with the account of the liver in *PHP* see De Lacy 1988, 61–62 (also 56–57).

43 Von Staden 108–109, referring to *Symp. Diff.* VII.55, and outlining the cognitive, sensory and voluntary motor functions allocated to the ruling part of the psyche (and categorised as "psychic"). On Galen's use of the psyche-nature distinction, see also De Lacy 1988, 53–56.

the animal evidently have their origin in the brain, from which small offshoots (*paraphyseis*) reach the heart. This [the heart] needs to take part in this higher principle (or 'source', *archê*), in view of the fact that it [the heart] serves it [the higher principle]".[44] As Tieleman points out, the psychology implied in the passage, involving a coordinated psycho-physiological response by brain and heart, is very different from the view stressed in *PHP* of brain and heart functioning as centres of two distinct physiological and psychological networks.[45] Also, in Galen's *On the Function of the Parts* (*UP*), hunger and thirst are presented as arising in the stomach and transmitted by a nerve to the brain, not to the liver or to the brain via the liver. One might have expected that this line of communication would be extended to the liver. Indeed, the liver is sometimes presented as forming part of the nervous system in *UP*, though only by means of a small nerve, in view of the primitive, non-cognitive type of functions associated with the liver, which are here again linked with the idea of "nature".[46]

In fact, in *PHP*, Galen sometimes, though not consistently, highlights this type of internal communication, at least between the brain-based (rational) and heart-based (spirited parts). For instance, in *PHP* 7 Galen says of the heart-based part that:

> its work is by itself to provide the 'tone' [*tonos*] of the psyche, to be constant and unyielding in the things that reason commands, and in states of passion [*pathos*] to provide the boiling, as it were, of the innate heat, as the psyche at such times desires to avenge itself on the supposed wrongdoer, and this kind of thing is called anger; in its relation to other things its work is to be a source of warmth for the several parts and of pulsing motion for the arteries.[47]

Some aspects of this role are purely physiological, for instance, being a source of warmth. Other functions, however, include providing the physiological response to a cognitive message sent from the brain (the "boiling" in response to reason's command) that also figures in the passage cited from Galen's commentary on the *Timaeus*. In both passages, the role of the heart-based part is that of reacting in a physiological way appropriate to its character (by "pulsing" activity) in response to a ra-

44 *In Pl. Ti.* fr. 14, lines 1–4 Larrain, my tr.
45 Tieleman 2003, 153–154, referring to *PHP* V.262–267, 2.6.1–6.
46 *UP* I.226.18–22 Helmreich (also May 1968, 228); see further Tieleman 2003, 158.
47 *PHP* V.601, 7.3.2, p. 438.33–440.3, tr. De Lacy slightly modified.

tional command, presented in Galen's commentary on the *Timaeus* as sent from the brain via the nerves.[48] In envisaging this kind of internal communication, Galen is, of course, following Plato's lead in both the *Republic* and *Timaeus*, but in a way that is more compatible with his anatomical investigations than some other Platonically inspired features of his theory.[49]

If we take together the various features of Galen's thinking just mentioned, we can see that Galen has the materials for a picture of embodied psychology that is substantially different from the dominant (Platonising) picture offered in *PHP*. In place of the focus on the operation of three distinct centres or sources, we can see signs of a more unified psychological and physiological structure. In this more unified view, motivation radiates through the nervous system from the brain and activates the body as an interconnected whole. In the case of anger, the heart provides the reactive component (boiling of the blood), in response to the messages sent from the brain through the nerves. The liver (or liver-based system) operates in a more independent way, but also at a more basic (plant-like) level, carrying forward low-level processes of nutrition. The functions of the liver, and also the purely automatic functions of the heart, can be assigned to "nature", by contrast with the cognitive work of the control-centre, which can be assigned to the 'psychic' functions.[50] The picture just outlined is emphasised in the comment cited earlier from the late work, *On His Own Opinions*, which does not mention the alleged psychological role of the heart

48 This kind of division of roles could have been characterised in terms of the contrast between psychic and natural functions, though that distinction is not used here.

49 See Pl. *R.* 440b-d (esp. "boils" and "is angry", c7–8), and *Ti.* 70a-b (esp. "the force of spirit boils when reason announces [some injustice]", b2–3). *Ti.* 70a-b, and more generally 69–72, present a combination of internal (psychological) communication and physiological reactions that prefigures the Stoic picture, as suggested in Gill 2006, 300–302; it also prefigures the Stoic-Galenic synthesis that I am envisaging here. Here and elsewhere, Galen also alludes to Aristotle's two-fold analysis of anger as (physiologically) the boiling of blood around the heart, and (dialectically) a craving for revenge: Arist. *de An.*1, 403a29-b2; see e.g. Gal. *On the Preservation of Health* (*San. Tu.*) VI.138, 2.9.5–6 (cf. Tieleman 2003, 156–157).

50 For these aspects of Galen's thinking, see text to nn. 41–49 above.

and liver, and which focuses only on their physiological functions, alongside the psychological functions located in the brain.[51]

Conclusion

In this discussion, I have argued that, for both the Stoics and Galen, it would have been advantageous if they had adopted aspects of each other's theory, if that had been chronologically possible. The Stoics would have gained a more credible, and methodologically superior, account of the workings of the body, and one that matched their distinctive combination of a highly unified psychological system and a distinct, sub-psychological, role for "nature". Galen would have rendered his own theory more internally consistent by combining his brain-centred psychophysiology with the key features of the Stoic view (the combination of unified psychology and "nature") and by abandoning the attempted merger of his brain-centred anatomy with the Platonic tripartite psyche. There are signs of an alternative, more Stoicising, picture within Galen's other works and even sometimes within *PHP*. The outcome of a Stoic-Galenic merger – had this occurred – would have been, arguably, the most credible account of embodied psychology produced in antiquity.[52]

51 See text to n. 30 above. A more minor point of difference is that the *PHP* passage characterises the rational part as "divine" (V.793, 9.9.7, p. 598.29), whereas the *Prop. plac.* passage declines to take a position on the question of the mortality or immortality of the psyche. However, the latter position is standard in Galen's works, including *PHP* (it is restated in V.794, 9.9.8–9, cf. Hankinson 2006), so Galen's use of the Platonising "divine" is not significant here.

52 I am grateful for the helpful comments made on the oral version of this chapter given at the Hamburg conference and also for the stimulating papers and discussion throughout the whole conference.

Philosophical norms and political attachments: Cicero and Seneca

Martha C. Nussbaum

I Emotionless politics?

Politics gets people all worked up. When we pay close attention to events in our own country, we are likely to be on an emotional roller-coaster: angry one minute, hopeful the next, sometimes grieving for the loss of something fine, sometime seeking passionately to get rid of something terrible. This roller-coaster experience is disturbing to the personality, and it often leads to intemperance and instability in the political life, as people scheme to do down their rivals in ways that polarize and afflict the entire society. One thought that naturally occurs to people who contemplate these divisions is that politics would be a lot more balanced, stable, and cooperative, if emotions such as anger, fear, grief, and even hope didn't play so large a part in it.

The ancient Greek and Roman Stoics went further yet: they held that the political life (like the personal life) should be utterly free from emotion, by which they meant any mental attitude that involves the ascription of considerable importance to people and events outside the control of one's rational will. People should conscientiously seek to extirpate anger, grief, fear, love, hope, and the other emotions root and branch from their lives. Because the Stoics believed that all of these emotions involved value judgments that ascribed too much importance to things such as honor, reputation, and the vicissitudes of worldly life in general, they believed that an education in correct valuation, pursued diligently over time, could move this uprooting process along. Even if it did not become quite complete, the person would be progressively freed from a most unpleasant and destructive tyranny.

The Stoic view of the passions was not simply developed in the abstract and then applied to political life. Many of the arguments in favor of the view, and against more moderate views characteristic of Aristotelian philosophy and popular thought, deal with political topics, and

the damages of anger to the body politic are repeatedly offered as a central motivation for taking up the program of extirpation. Seneca's treatise *On Anger*, for example, is full of recent Roman history, as he shows how diseased the state has become, through people's addiction to greed, anger, and hope, their unwillingness to cultivate a correct sense of what has value.

When we look around us, it is difficult not to find the Stoic program attractive. Political life, now as then, is deformed by all sorts of emotions that seem to involve the overvaluation of things like money, honor, and the victory of one's own side, and it does seem attractive to imagine a politics of reconciliation that would rise above these divisions. Marcus Aurelius, Stoic philosopher and Roman emperor, moves us when he says that when he goes out in the morning every day, he fully expects to meet people who hate him and who will try to involve him in shame. Yet, he tells us, he avoids anger against them, by thinking that they are fellow human beings, bearers of human dignity, and that they have a common task of improving human life (M.Ant. II.1). (Bill Clinton once said that he reads Marcus every year, and one can see why he would have needed this passage.[1]) Surely the gentle attitude of Marcus toward his enemies and his determination to work calmly for the common good, rather than for partisan victory, are attractive attitudes – far more attractive than the anger of more or less everyone depicted in Seneca's treatise *On Anger*, including Seneca's own, as he responds with unattractive bile to a minor slight (*Ir.* III.36–7). We therefore read with sympathy Seneca's remarkable account, in that same treatise, of his own nightly process of self-examination, as he attempts to undo in himself the bad evaluations that are the basis for his all-too-ready anger (*Ir.* III.36). We are likely to feel, reading, that it would be very good if our political leaders could follow that example. Maybe there would be fewer cowboy wars, fewer crooked pardons, and so on.

One might wonder, however, whether the Stoic program does not go too far when it asks us to extirpate *all* emotions from politics. What about the passion for justice? The love of decent political institutions? Fear for their corruption or demise? Should we really say that all of these emotions are based upon overvaluation of worldly goods? And can we really imagine a decent political life without at least some of them? When we read on in Marcus Aurelius, we come upon passages

1 *New York Times* 1992.

in which the emperor, who wrote his meditations while on military campaign, depicts all the events of life as meaningless movements, like "crazed mice running for shelter" (M.Ant. VII.3). Isn't this too much detachment, in a man who has to make decisions for the good of his country? Doesn't one have to think that a good decision makes a large difference, in order to be sufficiently invested in the entire process of leadership or even citizenship?

The Stoics were not just talking into the air, as so many intellectuals have the habit of doing. They were, in some central cases, prominent political actors, playing leading roles in the Roman Republic and Empire. It should be revealing, then, to investigate the relationship between their careers and their philosophical thought, asking how they understood their commitments to Rome and her politics, and whether they managed to organize their emotional lives in a way consistent with that understanding. The three whose careers seem particularly worth exploring are, in chronological order, Cicero (106–43 B.C.E.), the great orator and statesman of the waning days of the Roman Republic; Seneca (*ca.* 4–65 C.E.), regent of the Empire during the youth of Nero, and Marcus Aurelius Antoninus (121–180 C.E.), who ruled as emperor for the last twenty years of his life. All get high marks from history for rectitude and decency, and all at least tried to steer Rome on a just course. Both Cicero and Seneca lost their lives for their attempts to stop what they plausibly took to be disastrous political tendencies – the one assassinated by the henchmen of Marc Antony, the other ordered to commit suicide for his role in a plot against the emperor Nero, whose regent and advisor he had previously been.

This essay will investigate the complex relationship between emotion-theory and emotional life in two of these three politicians. I shall say nothing more about Marcus: he left only a very abstract work of Stoic meditation, which does not connect its observations about the personality to concrete political events, so it is very hard to go further in assessing the relationship between theory and real life in his case. I shall focus, instead, on the other two, about whose lives much is known, and who left some evidence of their own emotions about specific events of their time. Cicero, I shall argue, is ultimately inconsistent: he endorses the Stoic view in his philosophical works, but in his personal correspondence (which fortunately survives in large quantity) and his political speeches he expresses deep emotions concerning Rome and her future, emotions that he never seems at all eager to disown. I shall try to make sense of this inconsistency, asking what Stoicism really meant in

Cicero's life. Seneca is a more slippery case. Repeatedly he tries to show us how one can be a good political actor while extirpating the passions, and in most of his writings he depicts himself as making a conscientious effort to do so. Was he consistent? We don't have personal letters for Seneca as we do for Cicero – his correspondence is a contrived philosophical correspondence – but we do have a strange little work, a satire that he wrote shortly after the death of the Emperor Claudius, which expresses a wide range of emotions concerning the end of a tyranny and the beginning of a new era. Most of my essay will focus on that text, which is remarkably interesting for the way in which it both gives way to emotion and then turns around, laying the groundwork for Stoic detachment.

II Cicero on grief and anger

I have linked Cicero with Stoicism. In reality, although he admired Stoicism, he rejected its metaphysical and epistemological views, preferring a type of skepticism, and he also rejects the school's view of the ethical good, preferring a closely related but distinct theory. Where the emotions are concerned, however, he is a thoroughgoing Stoic. In his treatise *Tusculan Disputations*, he not only gives us some of the best evidence we have about what the Stoic doctrine of emotions was, he also thoroughly endorses the view that we ought to extirpate anger, grief, and the other major emotions. Indeed, his main criticism of the Stoics is that they do not go far enough: they make a qualified exception for a type of erotic love (*Tusc.* IV.70). Cicero calls this an utter inconsistency, and suggests that it is motivated by sexual self-indulgence. In Cicero's philosophical view, then, one should never grieve, or have anger, or experience passionate love.

In his work *On Duties*, Cicero tries to show us how a noble life in politics is consistent with this detachment: a wise and large-souled person rises above the vicissitudes of life with a lofty detachment. "A brave and great spirit is in general seen," he writes, "… in disdain for things external, in the conviction that a man should admire, should choose, should pursue nothing except what is honorable and seemly, and should yield to no man, nor to agitation of the spirit, nor to fortune." Such a great-spirited man, he continues, will not be broken by any fear or desire; he will shun the love of money, and, in general, he will empty himself "of every agitation of the spirit – desire and fear, of course,

but also sorrow and excessive pleasure and anger – in order to gain that tranquility of spirit, that freedom from care, which ensures both constancy and standing" (*Off.* I.66, 69). This is pure Stoicism, and we even see Cicero using Stoic terminology as he lists the major categories of passion that the good person will lack.

So much for theory, now to practice. I shall not speak here of the love of money or the love of glory, both of which are large themes in Cicero's life. There are two attachments, however, that go way beyond all others: Cicero's love of his daughter Tullia, and his love for Rome. Tullia died in childbirth during her third marriage, in February 45. Shortly before this, Cicero wrote a letter of consolation to a bereaved friend, uttering orthodox Stoic sentiments (*Fam.* 5.16). Tullia's death then produces a total desolation, which he movingly expresses to his primary correspondent, his close friend Atticus, again and again, despite his friend's repeated urging to moderate his grief. He tells Atticus that he cannot stop grieving, and he does not even think that he should (*Att.* 12.28.2). So too with Rome. Cicero tells Atticus that he has, in fact, been in a state of mourning for a long time for the Roman Republic, but that Tullia's presence mitigated that grief somewhat (ibid.). Now there is nothing to stop grief, on both fronts, from being overwhelming. He speaks of uncontrollable fits of weeping (*Att.* 12.15).

Cicero is up to a point a good Stoic. About to meet his equally bereaved son-in-law for the first time after their shared loss, he says,

> I'm not so broken that I've forgotten I'm a human being or think that one has to knuckle under to fortune. Still, that cheerfulness and wit that used to delight you more than anyone else has been altogether snatched away from me. As for my firmness and constancy, however, you will find those just as you left them. (*Fam.* 9.11)

So he doesn't lie down and take life's blows in a servile way. Moreover, he movingly attempts to console himself by reading all the philosophical works he can find on the topic of grief – and then by writing a work of self-consolation, which, famous in antiquity, unfortunately does not survive. In his intimate letters to Atticus, however, he confesses that these attempts have all failed; he confesses to a profound desolation, like wandering, he says, in a dark and gloomy forest – and he adds that he has lost his cheerfulness forever (*Att.*12.40.3). Even the high value Cicero attaches to cheerfulness and urbanity shows his distance from Stoicism.

Where Tullia was concerned, her father's mourning continues until the end of his days, as Cicero becomes obsessed with the project of

building a shrine to her memory; many letters are occupied in attempts to get Atticus energized about searching for an adequate site. I think we can safely say that a consistent Stoic would not have tried to build such a shrine. Where the Republic was concerned, its calamities engaged him even more obsessively (since it might still survive) and with the roller-coaster of emotion that one might expect. The assassination of Julius Caesar on the Ides of March restored hope to the passionate republican, who writes in April 44 that "the Ides of March are our consolation; our heroes achieved everything in their power both gloriously and magnificently" (*Att.* 14.4); who speaks giddily of his delight, but also of his fear, who reports his anxiety saying, "O my dear Atticus, I fear that the Ideas of March have brought us nothing besides our joy, and a payment for our hatred and our grief" (*Att.* 14.12).

Fearing that the death of the tyrant would not stave off the conversion of a republic into a tyranny, Cicero spends his last year in engaged and angry pursuit of Marc Antony. The speeches he wrote denouncing him, the Philippics, are among the masterpieces of the oratory of indignation. Nor should one doubt that deep emotion accompanied and motivated their composition: to Atticus, Cicero denounces Antony in very angry terms, calling him "unscrupulous, disgraceful, mischievous", etc. (*Att.* 14.13). Plutarch movingly describes Cicero's hatred of Antony, showing how it led him to be tricked into forming a political alliance with the future Augustus – who promptly sold him out, agreeing to permit Antony to assassinate him.

Learning of the danger, Cicero and his brother Quintus try to get to the seacoast to join Brutus in Macedonia. Plutarch describes the cortege: "So they were carried along in litters, being worn out with grief; and on the way they would halt, and with their litters placed side by side would lament to one another" (47.2)[2] – though Plutarch emphasizes that Cicero was more controlled and dignified in his lamentation. Quintus decides to go home – where his servants betray him and he is killed. Cicero presses on. He might gotten safely to sea, but he fatally hesitates, thinking, says Plutarch, that there was still a chance to save the republic. The assassins sent by Antony catch up with him near the coast. Cicero looks them straight in the eye, with a face so wasted by anxiety and grief that most of the assassins averted their eyes. He then stuck his neck out to the assassin's blow and died, at the age of sixty-four.

2 All citations from Plutarch are from Perrin's translation in Plutarch (1919).

What was the role of Stoicism in this committed political life? It seems to have been twofold. First, Cicero clearly found in Stoic philosophy insights and prescriptions that were helpful to him, in moderating and balancing his extremely volatile and emotional nature. Perhaps because he knows himself to be so far from the Stoic ideal, a fearful, intemperate, and glory-obsessed man, he reveres that ideal, and he tries hard to attain it. When real calamities come, however, affecting what he most loves, he is not afraid to say that love is right and the ideal is, at least to some degree, wrong. A good part of what is most admirable about Cicero lies in these profound commitments to individuals – Tullia, Atticus, and Rome. It is hard to know how we would judge his career – or, indeed, what that career would have been – had he been a more thoroughgoing Stoic.

Second, Stoicism gives Cicero a norm of public behavior, which he tries resolutely to observe, however he feels in his heart. Repeatedly the letters to Atticus ask Atticus to tell falsehoods about why Cicero isn't appearing in public: it isn't grief, it's some physical illness. Plutarch's account of his death tells a similar tale. Here is a man utterly devoured by fear, grief, and anger (Plutarch talks movingly about his sleeplessness and his fixed thoughts about Augustus' betrayal), and yet, there is the steadfast gaze and the neck stuck out for the assassin's stroke. So Cicero is determined that his public behavior, at any rate, would conform to Stoic norms of dignity. In this, Plutarch emphasizes, he comes off a lot better than Antony and Augustus, who behave as men utterly in the grip of both anger and the passion for glory. Of their little colloquy over whether to murder Cicero, Plutarch says, "So far did anger and fury lead them to renounce their human sentiments, or rather, they showed that no wild beast is more savage than man when his passion is supplemented by power" (46.6). Cicero is not unlike them in his violent and angry *thoughts*; his public behavior, however, is far more restrained, and we give him high marks for the degree of restraint he exhibited in a perilous time.

III Seneca: Mild, patient, free?

Seneca's emotional life is a major topic of his philosophical writing, and repeatedly he uses himself as a philosophical example to show how one may wrestle against the emotions through a life of self-criticism. With much consistency, he depicts emotion as nothing but bad in the political

life. In *On Anger*, he tries to convince the interlocutor, his brother, that even military affairs are best pursued without anger, in a spirit of rational self-government. He shows us how personal pride leads to deforming revenge, how a noble detachment can rise above petty spite and vindictiveness. Even in cases that would strike any Roman as cases where anger is appropriate, he urges a non-emotional pursuit of one's duty: if one's father has been murdered, one should prosecute the offender, but one should do this because it is right, not in a spirit of anger (*Ir.* I.12). He fills the text with examples of anger run amok, particularly from the recent reign of Caligula.

Late in *On Anger*, Seneca approaches a highly sensitive topic: how one ought to behave when a tyrant orders one to do something disgraceful. Here he does appear to waver, condemning people in history who knuckled under to tyrants and did their bidding, even when the tyrant ordered them to kill, or, in one case, to eat, their own children. At one point, he says of one of the fathers in question, "God curse that man", an utterance that sounds rather angry (*Ir.* III.14). And yet, he maintains a greater consistency than does Cicero, by insisting that in such a situation one can yet avoid the angry response – by committing suicide. The good Stoic always has avenues of liberty open to him, even in the worst possible circumstances, since one may always exercise rational control by taking one's own life. Every vein in one's body, he says, is a road to liberty (*Ir.* III.15).

It is not obvious that the Stoic doctrine of suicide is fully consistent with Stoic detachment. If the events that politics brings one's way have no true worth or importance, if only one's inner life has real importance, then why would such a calamitous external event as a tyrant's order to kill or eat one's own child be important enough to make the difference between life and death? I shall not, however, pursue that line of thought here. On the whole, then, Seneca manages to present a more or less consistent picture of Stoic emotions in politics, showing that one can engage with uncertain events in a spirit of detachment, and yet be strongly concerned to do one's duty; and, if it becomes impossible to do one's duty, one may always end one's life.

But did Seneca live by this credo? The description of his suicide by the historian Tacitus suggests that he did. Tacitus emphasizes his lofty, noble attitude, his lack of fear, and his commitment to writing philosophy until the very end. (Tacitus says he would have recorded the works that Seneca dictated while his blood was running out, but for the fact that they are published in his collected works! [*Ann.* 15.63])

It is well known, however, that Seneca's life was complex and that it did not entirely accord with Stoic precepts. Roman historian Miriam Griffin, in her masterful book *Seneca: A Philosopher in Politics*, has shown that his death is the case where Seneca is most orthodoxly Stoic; on other issues, there are grave difficulties reconciling the life with Stoic precepts.[3] I am no historian, so I shall confine myself to Seneca's writings, a grave limitation, since there are no personal documents there of the sort that Cicero so conveniently leaves us.

There is, however, an odd little work in which we may glimpse a richer view of Seneca the man than that on offer in his carefully contrived philosophical epistles. This is a satire called *The Pumpkinification of the Divine Claudius*, which depicts the unsuccessful attempt of Claudius to be divinized like Augustus and Tiberius before him. "Pumpkinification" or "*apocolocyntosis*" is a joke on "divinization" or "*apotheosis*". Nobody really gets made into a pumpkin in the text, but pumpkins are proverbial metaphors for stupidity and hollowness, and much is made in the text of that well-known Claudian characteristic.[4] (One must forget the Robert Graves version of Claudius, if one knows it; the real man was both stupider and much more vicious.)

Seneca wrote the *Apocolocyntosis* shortly after the death of the emperor – under whose reign he had been exiled for some time. The work was probably performed at the Saturnalia in the December following the emperor's death on October 13, 54. By then, Seneca was already running the Empire as co-regent for the teenage emperor Nero, along with Burrus, prefect of the praetorian guard. This regency, called the *quinquennium Neronis*, was a five-year period of famously good government, so Seneca appears to have been a leader of real ability. Imagine, then, that a talented political leader is just taking the helm, and is writing about the regime that has preceded him. Since the *Apoc.*, as I shall henceforth call it, is not widely known, I begin with a summary.

A speaker, describing himself as a historian, introduces his topic, the death of Claudius. The gods discuss the emperor's impending death. A poetic passage now follows, describing the spinning of the fates: Claudius' thread is snapped, and a wonderful new life begins to be spun out, a thread of precious gold, inaugurating a new Golden Age, with the restoration of the rule of law. The man is named as the new emperor,

3 Griffin 1976.

4 See the excellent commentary by Eden 1984, to which I am indebted throughout.

Nero. The fates give Nero many extra years, but they order Claudius to die. This he does. His last words, after a loud noise "from that part with which he found it easier to communicate"[5]: "Good heavens. I think I've shit myself." The speaker comments, "Well, I don't know about that, but he certainly shat up everything else." (*Apoc.* 4)

On earth there is great happiness. Meanwhile, Claudius arrives in heaven. The gods are puzzled by his odd appearance and incoherent speech. At first, Claudius tries to order people around, but, realizing that he does not hold supreme power in this new place, he speaks politely, asking Hercules to be his sponsor before the gods. Several speeches are now made by minor gods, supporting the deification of Claudius. Finally, the deified emperor Augustus rises to speak. He delivers a damning indictment of Claudius's cruelty, his many political murders, and his utter indifference to justice – saying, "All words fall short of my indignation" (*Apoc.* 10). He proposes a resolution that Claudius be deported from heaven and severely punished. Mercury grabs Claudius by the neck and drags him down to the underworld.

On the way they pass Claudius' funeral. Seeing it, Claudius realizes that he is dead. All Romans are extremely happy – except the corrupt lawyers. Claudius is dragged down to the underworld, where a large crowd gathers. Claudius exclaims, "The whole world is full of friends. How did you all get here?" The reply: "What are you saying, you paragon of cruelty? You ask how? Who else sent us here but you, you murderer of all your friends." (*Apoc.* 13) Claudius is now taken to court before Aeacus, the underworld judge. He is indicted for countless murders. He can't find a lawyer to defend him, until a corrupt old crony steps up. The prosecution is successful. The punishment is discussed: should Claudius take the place of Sisyphus or Tantalus or Ixion? No, some futile task more fitting to his life must be devised. He is ordered to play dice with a dice-box with a hole in it. Then Caligula appears and asks for Claudius to be his slave; his wish is granted.

That is the action. We can already see in it much that might be read as inviting the reader to Stoic detachment, but also much that is potentially more problematic. Let us now look closely at the speaker and his self-presentation at the opening of the work:

5 Here and henceforth, I cite my own translation, prepared for the University of Chicago Press edition of translations of Seneca's writings, forthcoming; the translation is still in the process of revision, and may thus not appear absolutely as given here.

> I want to insert into the record the motions that were passed in heaven on October 13, in the new year that began an era of great happiness. My account will bear no taint of bias or spite: it is the objective truth. If someone should ask me where I got my information, first of all, if I don't feel like it, I won't answer. Who's going to force me? I know that I was emancipated from the moment he met his end – that man who was living proof of the proverb, 'One should be born either a king or a fool.' If I feel like answering, I'll say whatever the fuck I please. Who ever required footnotes from a historian? (*Apoc.* 1)

How does the speaker present himself, and what sort of audience is he presented as addressing? First of all, the person is a knowing political insider: the parody use of official terminology marks his audience, too, as knowing insiders. At the same time, the speaker also parodies the language of historiography and its protestations of bias-free truth, and obviously expects his audience to be in the know about this sort of writing as well. (The joke being, clearly, that what is about to be a most spiteful and biased account of Claudius is being presented as only the plain truth – as, in a sense, it may be.)

Such a self-presentation is not inconsistent with Stoicism, but making fun of the official and the historical in this light-hearted way is not a familiar Stoic tactic. Moreover, the speaker's cavalier attitude to his audience, his use of flippant vulgarisms such as *quod in buccam venerit*, which I have translated as "whatever the fuck I please", to capture its vulgar yet defiant tone, none of this suggests any sort of sobriety.[6] Indeed, there is an unstable lurching tone, as the style slips from formal to very low – rather as if a cork had just been taken out of a fizzy bottle and all the drops were flying around in all directions, without control.[7] And indeed there is a sense of sudden liberation, as the speaker celebrates a new absence of constraint on political speech. "Who's going to force me? I know that I was emancipated from the moment he met his end." The speaker presents himself as lightheartedly celebrating the end of a tyranny that prevented him from speaking freely – thus, as someone who cares about politics and the changes it brings, who is vulnerable before these changes. A Stoic could not say "I know I was emancipated

6 *Bucca*, the ancestor of French *bouche*, is not at this time a polite word for "mouth"; it is difficult to know how coarse it is, but it is more in the neighborhood of French *gueule* than French *bouche*. My translation assumes that in colloquial American, "whatever the fuck I like" is not all that uncommon or all that shocking, but just defiant and impolite.

7 I owe this lovely image to Richard Tarrant, in oral comments.

from the moment he met his end"; for the Stoic is always free, and the potential for freedom exists in any person regardless of circumstances. In no way does it depend on the death of a fool.

And then there is the matter of the date: "the thirteenth of October in the new year that began an era of great happiness." (*Apoc.* 1) This, to put it mildly, is not Stoic chronology. Happiness is in our power at all times. It has no beginning and no end – and thus, most especially, it does not begin with the death of a fool and the accession of Nero Caesar. Just as the defiant parts of the opening express some non-Stoic emotions in the neighborhood of anger, spite, and celebration, so this very phrase expresses an emotion that can only be called hope. The reference to happiness is followed up right after the account of Claudius' death: the speaker says that he has no need to speak further of events on earth, or the joy of the people, since nobody forgets his own happiness. It is underlined again in the account of public happiness at Claudius' funeral. "Everyone was cheerful and happy: the Roman people were strolling about like free people." (*Apoc.* 12) This is not the sort of solid joy that Stoicism approves, the sort that focuses on goods that are within us and in our power. It is frail, volatile, profoundly political joy.

The work, as I've said was written and circulated very shortly after Claudius' death: thus there can be no evidence at all that the era it inaugurates is really an era of happiness. (And of course it was not.) To call it that, therefore, is to hang in suspense before things uncertain. Seneca himself is about to become to be the regent, and this is part of the reception of his text. We might say, then, that its speaker is basically expressing the hope that Seneca and Burrus can keep Nero under control. Good luck.[8]

The work's opening already suggests a non-Stoic stance. Turning to the bulk of the text, we find much that could be read as orthodox Stoic commentary: the scornful treatment of Claudius, the catalogue of his physical and moral ills, his dismissal by the gods, his trial and punishment. We might think that after an opening addressing Nero with obligatory sentiments, the work has shifted into an authentic Stoic register. We find, however, five features that are out of step with Stoic detachment.[9]

8 They did it, historians agree, for about five years, or until Nero was old enough to take over on his own.

9 See also my treatment of the work in Nussbaum forthcoming.

First, if the work were truly Stoic, a Senecan letter for example, the attack on Claudius would simply be shorter. We would get a good sense of Claudius and his badness, as an *exemplum*, as Seneca uses Caligula in *de Ira*, but then we would move away to more general moral sentiments. Instead, Claudius is the protagonist of the work, and the story of the work is the surprise of his rejection and undoing. The text's attention to Claudius is obsessive, fascinated, and revolted, sentiments that are understandable in a speaker and audience who have lived with this man for many miserable years, their most cherished projects being impeded by his foolishness, their relatives killed by his unjust capriciousness, their whole lives laid waste by his cruelty and stupidity. Seneca of course was such a person, enduring a long exile in Corsica on Claudius' account. What makes the work still funny, in this era so far from its original moment, is that we all know what it is to feel that kind of intense and obsessive hatred for someone in power over our lives, and to rejoice and damn him in fantasy when he has died (or resigned, or finished his term in office, as the case may be). Such feelings of hatred and release do naturally express themselves in an obsessive focus on the physical traits of the person hated, his manner of speaking, his gait, his lack of verbal finesse. And the satisfaction of damning such a person to a loathsome task for all eternity is very great when one has these sentiments. What is clear, however, is that the sentiments elicited by this obsessive focusing are as non-Stoic as Cicero's about Antony. The text's constructed audience consists of people who care intensely about the political, who hate, who feel disgust, who grieve for the murdered, hope for a better time to come.

Second, the speech of Augustus (*Apoc.* 10 f.), clearly the moral center of the work, is serious, dignified, admirable. And what is Augustus' mental state? He is very angry, he says, so angry that he can hardly contain himself. He also says that he feels shame before the office he invented, when he sees it filled as Claudius has filled it. The work portrays the anger and shame as appropriate reactions to Claudius' murders of Augustus' kin. And Seneca is in here too somewhere: for one of the two murdered Julias was the Julia with whom he was accused of committing adultery, and for whose sake he almost lost his life. Whether there was truth in the story or not, the public would assume that the author of the work is not indifferent to her fate. Augustus is angry, he says, because how could one not be angry at the murder of so many kin, the disregard of the rule of law, the combination of foolishness and cruelty in the entire reign? The work accepts ordinary valua-

tions of these events, taking an Aristotelian, rather than Senecan, line on anger: it would be slavish not to be angry, when someone does hideous wrongs to one's own family.

Third, there is no mercy in the work, and mercy is actively repudiated. The work postdates *de Ira*, with its eloquent defense of a gentle understanding of human failings. And it is written more or less simultaneously with the *de Clementia*, addressed to Nero, which contains Seneca's fullest account of his Stoic doctrine of mercy. Mercy is a very important part of Roman Stoicism, in keeping with the traditionally high Roman valuation of *clementia*. The *Apoc.*, by contrast, is angry and unrepentant: it shows no mercy at all to the villainies of Claudius. There is no attempt to show them as arising from the difficult circumstances of human life or the follies of a corrupt culture.

Fourth, there is too much concern for a type of happiness that depends on chance events. We have seen this already in the opening, where the happiness of the speaker and the people play an important role. But the portrait of Claudius' funeral shows it even more clearly. "Everyone was cheerful and happy. The Roman people were strolling about like free people" (*Apoc.* 12).[10] A Stoic text could of course contain such a narrative, but it would surely have to be followed up by a reflection on the vanity of all such worldly hopes, and a denial that what these people were experiencing was or true happiness.

Finally, right at the heart of the work is a staggering expression of hope. The poetic praise of Nero (*Apoc.* 4) is not frivolous or facetious. Its account of wool turning to gold echoes Vergil's *Fourth Eclogue*, with its prophecy of the coming of a golden age. Who can say what the mental state of the real-life author must have been in composing these lines, in which Apollo declares Nero his equal in talent and beauty? Whatever the real state of the new regent was, addressing his pupil, the text itself boldly expresses hope for an era of happiness, and confidence in the man who has it in his power to bring that about. The poetry is lyrical and attractive, in no way absurd. At the same time, the hope it expresses would have to be seen by its intended audience as fragile. When such a man takes the reins of political power, showing no signs of intellectual or moral distinction, there is no reason for confidence. An orthodox Stoic would have represented the hope as itself a part of what satire sat-

10 Here I change Eden's "men" to "people", for surely both men and women were walking around!

irizes, as when Juvenal pillories all human hopes.[11] Instead there is real hope, and a straight-faced portrait of Nero's virtues.

In all these ways, then, the *Apocolocyntosis* appears to be a work animated by strong and un-Stoic political emotions. However, there is one further emotion that we must now consider: for it leads away from political engagement toward a Stoic revaluation of values. The emotion is disgust.

Claudius, recall, dies after making a large rectal noise, exclaiming "I have shit myself" (*Apoc.* 4). The speaker comments that he certainly shat up everything else. The account may be historically correct: the likely cause of death, poisoning by mushrooms, makes such an end plausible. But Seneca has chosen to focus on the disgusting effluvia that flow out of Claudius' body. He then constructs a parallel between the physical body and the body politic: both have been shat all over by stuff coming out of Claudius. The Roman political scene is portrayed, then, as smelly and disgusting.

I have said that the work constructs and expresses anger. We now need to pause to ponder the relationship between its anger and its disgust.[12] Anger, as understood by both Aristotelian and Stoic thinkers (drawing on views that are broadly shared in both the Greek and the Roman world) is an emotion strongly directed toward the future, and in that sense akin to hope. Although it does involve distress that a wrongful injury has been done to someone or something close to the offended person, the primary direction of anger is forward-looking: it intends a rectification of the wrongful action through punishment of the offender. In this sense, political anger is constructive: it aims at the righting of wrongs. Anger may of course be misguided: it may be based on false factual information, and also on false evaluation of the importance of the slight or damage. According to the Stoics, it always rests on false evaluation of external slights and damages. Thus the anger in the *Apoc.* would be misguided if it were premised on an inaccurate view of what Claudius did during his career. It would also be misguided – and, as I have argued, the Stoics would definitely see it as misguided in this way – if it attributed an undue importance to the type of wrong Claudius inflicted on others, killing them or their kin, destroying the rule of law, and so on. But, as I have also argued, the *Apoc.* itself does not share

11 Juv. X, see my discussion: Nussbaum forthcoming.

12 I discuss the relationship between anger and disgust at length in chapters 1 and 2 of Nussbaum 2004.

the Stoic valuation of these externals. It stands with the speech of Augustus in attributing great importance to them. If we believe the work's account of the facts, we should see the anger it solicits as justified anger, which looks both backward toward Claudius' wrongdoing and also forward, to the time of rectification.

Disgust is very different: for bodily disgust expresses an aversion to contamination and a rejection of a substance or person as a possible contaminant to the self. Cross-cultural empirical research – particularly the important work of psychologist Paul Rozin – has found a remarkable constancy across societies in the cognitive content of disgust.[13] Robert Kaster's important work on specifically Roman disgust[14] is consistent with Rozin's findings, although it adds some significant culture-specific points.

Disgust, Rozin argues from his experimental evidence, is not mere distaste, because the very same substance or smell elicits different disgust-reactions depending on the subject's conception of the object: whether, for example, the smell is thought to come from feces or from cheese. Disgust is also different from the fear of danger, because disgusting animals (roaches, beetles) remain disgusting after all potential danger is removed. Moreover, disgust typically spreads from its "primary objects" – bodily wastes and decaying bodies – to people and groups who are viewed as contaminants, as marring the purity of the self – even though these people do not pose any danger to the self. Rozin concludes that disgust is an emotion that polices the boundary between people and some aspect of their own animality (waste products, decay) that they wish to keep at a distance. People or groups can become the surrogates for these problematic features.

Disgust, then, has a dynamic that is very different from the dynamic of anger. Like anger, it both registers a present pain and projects a future good. But the future good is one of separation and repudiation, not rectification. The disgusted person wants to get away from the disgusting person or thing, either by removing himself or by removing it. Anger seeks punishment; disgust seeks non-contact. Suppose we now think about anger and disgust in politics. We often get angry at our politicians. We also often feel disgust or revulsion toward a politician or group of politicians. We say, "How disgusting", we want to vomit. I would argue that these two responses are importantly distinct. In anger we

13 I describe Rozin's research in Nussbaum 2004, ch. 2, with bibliography.
14 Kaster 2001.

focus on a wrongful act or acts. We say, "That should not have happened, and the person deserves to be punished". We intend a rectification or righting of the balance. In our disgust we say, "Yuck. Let me out of here." We view our politicians as filthy contaminants, and we want to get away from them – whether by tossing them onto the garbage heap, or – where that is not possible – by taking ourselves away. (My own disgust fantasy typically involves the thought of moving to Finland, which, having lived there for some extended periods of time – but not too long – I imagine as a land of social-democratic equity, associating this moral purity with the pure tones of the pale blue sky and the placid lakes.) Disgust at politics is a reaction that seeks a purity that the world of politics does not offer. Thus, like the simple bodily disgust, which wants to get away from just those stuffs of which one's own body is made, its purposes are ultimately unrealizable in the world as we know it.

Disgust does not have a large theoretical pedigree in Roman thought. But explicit theory is not necessary in order for us to trace its workings. Here we are fortunate to be able to draw on one of the most extensive and methodologically careful studies of an emotion-type in antiquity, Robert Kaster's important study of *fastidium*. Studying all occurrences of the term and its relatives in both Republican and imperial Latin, Kaster argues that the term picks out two categories of emotional experience that are importantly distinct. One is the sort of disgust I have just been describing, a strong revulsion at the thought of a contaminant. Here Kaster's material supports (as he points out) the arguments of Rozin. Disgust has certain primary objects, but the same response is frequently extended to people who are viewed as unsavory.

What is distinctive about the Roman configuration is that the same term, *fastidium*, also designates a rather different experience, drawing this experience closer than in many cultures to the experience of disgust. This is what Kaster calls "deliberative ranking": *fastidium* involves thinking something (or someone) is below something else. It is a relative of contempt. The workings of the word-group create very interesting relations between the two types of *fastidium*. At times, a primary experience of bodily disgust leads someone to rank something (or someone) low; at other times, a primary low ranking leads to the imputation of traditional disgust-properties.

This theory of *fastidium* illuminates the dynamics of the *Apoc.* For, obviously enough, a low ranking of Claudius leads to an imputation

to him of incontinence and smelliness. All human beings shit, but it is he who, because of his incompetence and cruelty, can be said to have shat all over everything. What I now want to suggest is that the text shows at least the beginning of a further, reciprocal movement: the fact that the goods of politics have shit all over them leads in the direction, at least, of a devaluing of those goods, a *fastidium* toward them of the deliberative-ranking sort. A movement, in fact, in the direction of Stoic values. What the speaker wants at this moment is to get away from shit, and he sees the world of politics as covered with shit. So, in that moment at least, he is expressing a wish to get away from the sullied world of politics. This conclusion is not stable in the text: for now a counter-fantasy of purity is projected onto the body of Nero, and Nero becomes rather like my imagined Finland, a locus of impossible hope for an unsullied political existence. But disgust at politics, however briefly maintained, is a first step out of the life in which external goods are overvalued. When a Roman says, "What shit all this politics is", he is taking the first step toward downranking those goods. A true Stoic lives without disgust, as without anger and fear. Disgust, however, unlike anger, is a transitional emotion that can help one move in the direction of that detachment. The world of the *Apoc.* is, on balance, a non-Stoic world, a world of anger, hope, and intense concern with political matters. But at the same time, in the disgust with which the text views Claudius we find the seeds of a Stoicism.

What do the contrasting cases of Cicero and Seneca show us? Cicero, passionate to the end, nonetheless finds steadiness and a norm of public dignity in the Stoic texts he loves; Seneca, Stoic up to a point, but passionate in politics, clearly turns toward a disgusted down-ranking of political goods. What should we make of these contrasting examples?

It's easy for intellectuals to achieve Stoic detachment from politics and its emotions if they do not care about political things in the first place. Many intellectuals today manage in some such way to get through the difficult times in which we live, without blazing anger, without crushing fear, and probably without very much in the way of political hope either. However, neither of these courageous and immersed Roman political actors lived in accordance with Stoicism – because both of them had a deep concern with justice, the rule of law, and the future of Rome that finds its natural expression in anger and hope.

Seneca is the more consistent Stoic, finding, in disgust, an exit from the smelly world of politics toward a purer world. And yet I would argue that it is Cicero's example we should prefer, since it is ultimately

much more compatible with courageous action dedicated to the good of the republic. People for whom the whole political realm is smelly and disgusting may get a tranquil life for themselves, but the emotion is not likely to be productive of much good for others. (We learn from Tacitus that Seneca tried hard to retire from politics altogether before he lost his life.[15]) Cicero, with all his very irritating flaws, struck the right balance: he used Stoicism to stabilize an unduly volatile personality and also, publicly, to keep the lid on emotions that might have proven destructive in political life. Stoicism helped him rise above petty spite and malice, and in that way, as Plutarch emphasizes, he was better than the people who killed him. And yet, he never turned away or said that Rome did not matter. His grief for the Republic and his anger at those who would destroy it seem not only touching and human, but also an intrinsic part of his commitment to justice.

Pondering this example, we should conclude, I believe, that Stoic detachment is insufficient when bad events are upon us: it is not enough to motivate deep commitment to political change, and it is just not the right response, not taking the correct measure of the value of worldly justice. With all its dangers and potential excesses, I believe that we need both anger and its first cousin hope to propel us more deeply *into* the world of politics. If we follow the Stoics, we will very likely get the world described by W. B. Yeats after the First World War, a world in which "The best lack all conviction, while the worst/Are full of passionate intensity"[16]. Many types of anger are surely bad, and many types of hope are surely foolish. We should not, however, banish them all on that account. We should keep some anger around for the sake of justice. As for hope, we may be positively required to cultivate it, in order to motivate our efforts in the direction of a better world.[17]

15 *Ann.* 15.45. The fragment of *De otio* also defends the life of retirement, although we must be cautious, since we do not know how this material would have figured in the entirety of the work.

16 Yeats 1921.

17 So Kant thinks, plausibly enough (see Reiss 1970, 89): "And however uncertain I may be and may remain as to whether we can hope for anything better for mankind, this uncertainty cannot detract from the maxim I have adopted, or from the necessity of assuming for practical purposes that human progress is possible. This hope for better times to come, without which an earnest desire to do something useful for the common good would never have inspired the human heart, has always influenced the activities of right-thinking people." (I have substituted "people" for the translation's "men", since the German contains no restriction of gender.)

Stoicism makes attractive offers to people in bad political times, and we should learn from those offers – but live with Cicero's passionate inconsistency.

VI. Philosophers of Early Christianity

Anima Christiana

Jonathan Barnes

The nature and the career of the human soul are matters of concern to the Christian religion: the Fathers of the early Church were bound to say something on the topic, and they were likely to say something which had a specifically Christian sound to it. Not, of course, that they all said the same things, or that they shared some single, clear conception of the soul: on the contrary, here, as everywhere else, *tot Christiani quot sententiae*, or at any rate, *tot sectae quot sententiae*. Yet however much the Fathers differed in their doxies, they had two things in common: first, they were all dependent on the inventions of pagan philosophy – a dependency they often denied or made light of; and secondly, they were all responsible to the words of Holy Writ – a responsibility they always avowed and exalted.

Tertullian's essay *On the Soul* is in many ways an unsatisfactory work: though it parades a vast learning, the learning is broad rather than profound – and it is largely second- or third-hand;[1] though it is artfully written, its clever turns of expression do not always convey clever turns of thought – and the cleverness itself quickly nauseates. Moreover, its author had the mischance to become a heretic, whom a just God and a loving Church condemned to eternal torment: *On the Soul* is not an orthodox essay; and – perhaps in part for that reason – it had little influence, being scarcely mentioned in the Latin West and perfectly ignored in the Greek East.[2]

1 On Tertullian's sources see Waszink 1947, 21*–47*. The chief source for pagan news was the lost *De anima* of Soranus. As Tertullian says, "Soranus wrote comprehensively about the soul in four volumes and he was familiar with all the opinions of the philosophers" (6.6). (See Waszink 1947, 22*–38*.) Waszink sagely remarks in the introduction to his magnificent edition that "it should always be remembered that Tert. was a highly obstinate and original character, who, when borrowing views or facts from others, usually adapted them most carefully to his special purposes" (ibid., 34*). – On Tertullian's learning see Barnes, T. D. 1971, 187–210.

2 See Waszink 1947, 48*–49*.

On the other hand, there is much in Tertullian's remarks on the soul which is neither heterodox nor even particularly eccentric from a Christian point of view. The method of his essay (if I may so put it) is typical of early Christian philosophizing. And *On the Soul* is a substantial work which presents the earliest Christian discussion of psychology to have come down to us.[3]

Tertullian announces at the outset that, having determined the origin of the soul in an earlier essay,[4] he will now discuss its nature. The discussion is loosely organized, and there are several avowed digressions. Nonetheless, a certain structure may be discerned in it – or usefully imposed upon it.[5] After a substantial exordium, the essay divides roughly into three parts. The first part concerns the material of the soul and its unity: souls are corporeal, they are substances, their various parts – or better, their various functions – are essentially interconnected. The second part of *On the Soul* unexpectedly returns to the topic of the earlier essay against Hermogenes; for it concerns the origin of the soul: Plato is attacked for taking the soul to be ungenerated, there is a brief exposition of the true view (that both body and soul are generated, and that they are generated at the same time), and there is a long and elaborate refutation of the doctrine of *metempsychosis*. The third part is a miscellany: it deals – primarily but *inter alia* – with perception and sleep and dreaming and death.

Tertullian knew of several pagan works entitled, in Greek or in Latin, *On the Soul* (13.3). It is natural to suppose that his own work was written as a contribution to that literature, and as a specifically Christian contribution. The supposition has been questioned, on the grounds that Tertullian's primary intention was neither systematic nor philosophical: his primary intention was to refute various views which heretical Christians had treacherously advanced.[6] Now it is

3 For the date, 210–213, see Waszink 1947, 5*–6*.

4 The *De censu animae contra Hermogenem*, a work lost to us.

5 In what follows I draw on the analysis in Waszink 1947, 15*–20*. Barnes thinks that Waszink's analysis is not particularly useful, and he proposes instead that "the *De anima* should be analysed as a speech" and divided according to the canons laid down in "ancient rhetorical handbooks" (1971, 206). But the rhetorical analysis which Barnes proceeds to lay out (ibid., 206–208) is scarcely more satisfactory than Waszink's logical analysis. In truth, *On the Soul* is, as I have said, loosely organized – and so what?

6 According to Waszink 1947, 7*, "the usual qualification of the *De anima* as 'the first Christian psychology' is apt to call up false associations, for this work is not

quite true that *On the Soul* is not a systematical treatise on mental philosophy; and it is quite true that a generous proportion of the work is devoted to heresy-hunting: it may well be that the thing was written, at any rate primarily, in order to disprove certain Christian errors. Nonetheless, whatever his primary – or secondary – intentions may have been, Tertullian in fact produced something which may reasonably be described as a Christian *De anima*.

The Christian *De anima* is supported on the twin pillars of Christian doctrine and pagan theory.

Two cardinal doctrines, or groups of doctrines, must determine the main lines of any Christian psychology: the doctrine of the Fall, and the doctrine of the General Resurrection. As for the Fall, or man's first disobedience and the fruit of that forbidden tree, God had explained things clearly enough to Adam: "Of every tree of the garden thou mayest freely eat: But of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it; for in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die." (*Gn* 2.16–17)[7] When the serpent urged the woman to try the fruit, she reminded him of the Lord's interdiction; but, pooh-poohing her fears, "the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die" (3.4). That was enough to persuade the woman: she ate the fruit; it tasted good; she offered some to Adam; he tasted it and found it good. And thus was death introduced into the world.

It follows that death is not the natural lot of man, or the naturally assigned termination of human life. And according to Tertullian,

> we who know the origins of man boldly affirm that death comes upon men not by nature but by a fault – and that not a natural one (although of course it is easy to use the word 'nature' for those features which seem to have belonged to us as accidents since birth). For if man had been directly created with a view to death, then indeed death would have to be ascribed to nature. But that man was not created with a view to death is proved by the law which holds death over him as a conditional threat and entrusts to the judgement of man the effect of death. Thus, if man had not sinned, he would not have died. In short, that which occurs by will from the possibil-

in the first place a scientific treatise but a refutation of heretical doctrines about the soul". And Barnes, T. D. 1971, 123, states that Tertullian's "main purpose was not philosophical", but rather the refutation of Hermogenes.

7 I cite the Bible in the Authorised Version. Tertullian's citations and allusions are based sometimes on his own translation from the Greek and sometimes on an early Latin version (see Barnes, T. D. 1971, 276–278).

> ity of choice and not by necessity from the authority of creation – that does not come about by nature. (52.2)

Tertullian contrasts this true view with the widespread notion according to which some deaths are ordinary, tranquil, and natural whereas others are extraordinary, violent, and unnatural. He might have contrasted the true view with the view of the pagan philosophers, who, whether or not they distinguished between (as we should put it) death by natural causes and death by misadventure, supposed that death is as natural for men as it is for the other animals and for plants.

Tertullian accepts a pagan commonplace[8] which defines the nature of death: "The function of death is evident: it is a dissolution of body and soul." (51.1) "This is the function of death: a separation of flesh and soul." (52.1) That being so, then since death is unnatural, a body without a soul is in an unnatural state and a soul without a body is in an unnatural state.

According to the doctrine of the General Resurrection, at some future time – the date was sometimes, and unwisely, specified – the world will end, the graves will open, the putrescent cadavers will be swabbed down and reunited with their lost souls, and we shall then all go before the mighty throne of judgement. At the end of his discussion of the false eschatology of the metempsychotic philosophers, Tertullian outlines the true account:

> God will judge more fully, since he will judge more finally. His sentence, for torment or for delight, is eternal. It is pronounced on souls which are rejoining not beasts but their own bodies. It is pronounced one single time, and on a day which the Father alone knows, so that, in a suspense of expectation, the power of our faith may be proved, ever on the watch as it is ever in ignorance and everyday fearing what everyday it hopes. (33.11)

For this Last Judgement bodies and souls, unnaturally separated by death, come together again: not any soul and any body, not even any soul and any human body – rather, "let Christians remember that at the resurrection their souls will receive the same bodies in which they died" (56.5). And so the soul of a dead infant will find itself back in its infantile body, while the soul of a decrepit old man will recover its decrepit old body. (Tertullian does not appear to notice that this might be a depressing prospect for some of us; and in fact most of his

8 E.g. Plato: "Death is the departure of the soul from the body" (*Phd.* 64c); Chrysippus: "Death is a separation of the soul from the body" (Plutarch, *St. rep.* 1052c).

fellow Christians imagined that our resurrected bodies would be glorified, or spruced up, in one way or another.)

The date of the Last Judgement is fixed by divine decision, and the waiting souls tremble in suspense. For the souls are still capable of trembling: throughout the interval, however long or however short it may be, between my death and the ending of the world, while my body lies a-mouldering in its grave, my soul continues to march – it marches on the parade-grounds of Hell. Tertullian need not go into details; for "you have my book *On Paradise* in which I establish that every soul is kept in Hell to await the day of the Lord" (55.5).[9] We no longer have Tertullian's *On Paradise*; but in *On the Soul* we learn that Hell, as St. Matthew says, is "in the heart of the earth" (55.1 – *Mt* 12.40); and the story of Lazarus and the rich man describes the sort of thing which happens there (7.2–4).

The story is told by St. Luke (16.19–31); the most pertinent part of it is this:

> And it came to pass, that the beggar died, and was carried by the angels into Abraham's bosom: the rich man also died, and was buried. And in hell he lift up his eyes, being in torments, and seeth Abraham afar off, and Lazarus in his bosom. And he cried and said, Father Abraham, have mercy on me, and send Lazarus, that he may dip the tip of his finger in water and cool my tongue; for I am tormented in this flame. (16.22–24)

Tertullian insists that the story purports to tell a literal truth: it is not an *imago*, not a parable or simile. And of course he supposes that the story *is* literally true. He also supposes – although he does not explicitly say – that the story concerns three souls which are at the moment separated from their bodies. It must do so, since it takes place after their death and before the General Resurrection.

Different Christian sects held different eschatological views; but the doctrine of the Resurrection, like the doctrine of the Fall, was an essential element in the Christian religion. The two doctrines, together with their surrounding notions, underlie any Christian psychology.

If it is antecedently evident that *On the Soul* will rely upon Holy Writ, it is less clear why it should invoke pagan philosophy. In the first sentence of the essay, Tertullian warns that he "will be seen skirmishing with the

9 That is to say, all souls except those of the martyrs, which wait in Paradise for the Day of Judgement (55.4 – see Waszink 1947, 553–554).

philosophers" (1.1) – that is to say, with the pagan philosophers.[10] And as a matter of fact they are present on every other page. They are introduced as adversaries; and it seems at first that they are essentially ignorant adversaries – "for who has discovered truth without God? and to whom is God known without Christ? and who has found Christ without the Holy Spirit? and to whom has the Holy Spirit been given without the sacrament of faith?" (1.4). (That, be it noticed in passing, is typical of Tertullian: he offers a sequence of rhetorical questions which expect one answer and which ought in truth to receive another. But no matter.)

But if, strictly speaking, the pagans can know nothing about the soul, perhaps they may have a few true opinions about it? Well, Tertullian allows that the pagans have sometimes hit upon a truth or two, and that they have sometimes produced valid arguments; after all, like any other men, they possess "the common sense with which God has condescended to endow the soul" (2.1).[11] But even in the realm of opinion, their success is, at best, partial; for they mix the bad and the good:

> What sets us and the philosophers at odds, in the present matter especially, is this: sometimes they clothe opinions which we share in arguments of their own which are contrary to our rule; and sometimes they fortify opinions of their own with arguments which we share. (2.5).

Sometimes the pagan philosophers support true doctrines by false arguments, and sometimes they use true arguments to support false doctrines – they get things half right, and therefore half wrong.

If the pagan philosophers are so hopelessly muddled, then why bother with their opinions at all? Well, St. Paul had explained that "there must be also heresies among you, that they which are approved may be made manifest among you" (*1 Cor* 11.19). Tertullian acknowledges the truth of Paul's remarks; but he wishes that Paul had been wrong and that there had been no need for heresies – "for then we should have no need at all, in the matter of the soul, to have business with the philosophers, who are – if I may so put it – the patriarchs of the heretics" (3.1). Most of the Fathers allege that the pagan philosophers were at the origin of Christian heresies; and here Tertullian adduces that common charge as a reason – indeed, as the sole reason – for his

10 A little later, at 2.6, he mentions the pagan doctors; cf. 26.1.

11 Tertullian alludes lightly to, but neither endorses nor rejects, the suggestion – common in early Christian writers – that when the pagan philosophers hit upon a truth it was because they had stolen it from the Old Testament (see 2.4).

taking pagan philosophy into consideration in his work *On the Soul*. The heretics must be addressed; the heretics depend on the pagan philosophers: therefore – and for no other reason – the pagan philosophers must be addressed.

The pagans are there to be confuted; and the task of confutation is not at all difficult:

> Wherever in this way they have darkened the clear bright air of truth with the fumes of philosophy, the Christians will be obliged to dissipate the clouds, smashing their antiquated (I mean, their philosophical) reasonings and setting against them the arguments of heaven (I mean, of the Lord), so that we may destroy the items with which philosophy captures the gentiles and blunt the items with which heresy shakes the faithful. (3.3)

The "arguments of heaven" are set out in the Scriptures: to refute the errors of the heretics and their pagan patrons it is enough to invoke Holy Writ. For the Scriptures are always right, and any thesis with which they conflict is therefore false. Plato, for example, argued that souls are unborn and unmade, and that each soul has existed for ever. According to Moses, "the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul" (*Gn* 2.7). That text proves that souls are created by God, and hence that Plato is wrong. (See 4.1 – Tertullian's interpretations of his proof texts are often imaginative.)

The pagan philosophers are cited only because they have encouraged heresy, and their mistakes are quickly exposed. That, at least, is the impression which the opening pages of Tertullian's essay is likely to give. And yet things are not quite so simple. After he has cited Moses against Plato, Tertullian concludes his argument thus: "So the opinion of the philosopher is refuted by the authority of prophecy as well" (4.1). "As well": Tertullian must mean to say that Plato is refuted by the authority of Scripture as well as by abstract reason. True, it is hard to find any pertinent abstract reasoning in Tertullian's text (and at least one editor has supposed that there is a lacuna in the Latin)[12]; but whatever may be the case at 4.1, Tertullian frequently does make a double appeal – both to argument and to Scripture, both to *ratio* and to *auctoritas*, both to *revelatio* and to *aestimatio* (9.3).

12 Waszink 1947, 125, defends the received text: he finds a decent parallel for the odd position of the word "*quoque*"; but his identification of the pertinent reasoning is strained.

He was neither the first nor the last philosopher so to proceed; nor is the double appeal peculiarly Christian. Still, you might wonder why Tertullian adopted it; and one passage in *On the Soul* has been thought to hint at an explanation. After Chapter 25 has recorded various – conflicting – pagan views on the first association between soul and body, Chapter 26 begins like this:

> All this incongruity of human opinion extends as far as the boundaries of God: I shall now take up position in our own lines and prove to Christians the answer which I have given to the philosophers and doctors. (26.1)

The argument which follows appeals to various Biblical texts: Tertullian appears to mean that he offers the Scriptures to Christian readers and reasonings to the pagans. So, quite generally, the double appeal to argument and authority answers to the needs of a double readership: argument for the pagans, authority for the Christians.[13]

That is a pretty idea; but it can hardly be right – for whatever may have been in his mind at 26.1, Tertullian can scarcely have expected or hoped that his essay would circulate among the pagans. It is, of course, easy to invent explanations, some bad and some good, for the double appeal; and in any event, one thing is plain: although the Scriptures may be sufficient proof both of the errors of pagans and heretics and of the truths of the Christian faith, Scriptural citation is not the only weapon which Tertullian uses in his skirmishings.

To be sure, the fact that Tertullian deploys abstract reasoning as well as biblical quotation does not, in itself, imply that he will sometimes adopt the ideas and the arguments of the pagan philosophers – after all, the reasoning with which Scriptural authority is conjoined might, in principle, be reasoning of a specially Christian stamp. Nonetheless, as a matter of fact Tertullian did summon the pagans to his aid, and some of his reasonings are taken – directly and openly – from pagan sources: pagan thinkers make a positive contribution to Christian psychology.

Tertullian's first task in *On the Soul* is to determine what souls are made of, to fix their stuff. The Scriptures will, of course, provide the right answers to his questions; but Tertullian does not invoke the authority of

13 Waszink paraphrases thus: "After giving an advice to philosophers and physicians, I now proceed to the furnishing of convincing proofs from the Scriptures to my Christian readers" (1947, 335).

the Bible until he has exhausted the reason of the philosophers. In Chapter 5 he starts the discussion, in a curiously oblique manner, by mentioning Plato and the Platonists:

> Let him summon in aid Eubulus (whoever he was), and Critolaus, and Xenocrates, and Aristotle – who on this matter was his friend. Perhaps there would be more of them concerned to take corporeality away from the soul had they not seen others – and more – on the other side who claimed a body for the soul. (5.1)

Against Plato and his little group of supporters, Tertullian draws up a list of those pagan thinkers who had taken the soul to be corporeal (5.2). At the end of the list, and as its chief ornaments, come the Stoics; and Tertullian sets out four of their arguments – one from Zeno, two from Cleanthes, one from Chrysippus – in favour of psychic corporeality (5.3–6).

The Stoics are treated by Tertullian with an exceptional civility – indeed, they are treated with respect.[14] He introduces them in the following way: "… but I also invoke the Stoics, who called the soul spirit, very like us (for breath and spirit are very close to one another) and who nevertheless would persuade us that the soul is a body" (5.2). In other words – or so it seems – the Stoics maintain a true theory about the soul; and they support it by convincing arguments. At 2.5, Tertullian had implied that, at best, the pagans support true theses with bad arguments or false theses with good arguments; but now it seems that the Stoics, pagan though they were, offered – in one instance at least – good arguments for a true thesis.

But that is not quite what Tertullian says: the Stoic thesis that soul is spirit is "very like" the Christian thesis that soul is breath – but it is not the same thesis. That the soul is breath, or *flatus*, is proved by the Bible; for when the Lord God breathed into Adam's nostrils (*Gn* 2.7), what he breathed in was, plainly, a soul. Now "breath and spirit are very close to one another" (and in Greek their proximity is linguistically evident – πνοή and πνεῦμα). But they are not the same thing. Quite the contrary: when Hermogenes confounded the two, he made a colossal and damning mistake (11.2), and the Stoic thesis that soul is spirit is not a Christian truth but a heretical falsehood. So here too the pagans are not adduced with undiluted admiration: they produce good arguments – but for a false thesis. ("But how can that possibly be? How can you offer a

14 Note also 6.7, where Tertullian commends the Stoic view that the arts are corporeal; and 20.1, the celebrated "*Seneca saepe noster*".

good argument for a false thesis?" – Well, take the Stoic arguments, replace "spirit" everywhere by "breath", and the result is a set of proofs of a Christian doctrine.)

However that may be, although the Stoics say that the soul is spirit, they are not thereby led to imagine that it is something incorporeal. Rather, they recognize that it is corporeal; and although Tertullian does not (and could not) say that the Stoic arguments as they stand are sound, it is clear that he thinks that a crucial but simple modification – replace "spirit" by "breath" – will turn them into proofs of the material nature of the soul.

Thus far everything has turned upon reason and nothing upon authority. Nor is the appeal to reason at an end; for next, in Chapter 6, Tertullian considers various arguments which the Platonists have marshalled on the other side, to show that souls are incorporeal. He sets the arguments out, and he seeks to show that they do not work. The refutation of the Platonist arguments implicitly provides supplementary evidence in favour of the corporeality of the soul, though Tertullian does not point this out.[15]

Tertullian's anti-Platonist arguments have been described as sophisms – indeed, sophisms have been said to be his favourite argumentative device.[16] Now the Platonist arguments for incorporeality are all

15 Waszink detects in Chapter 6 elements of Tertullian's own devising: whereas Chapter 5 "is entirely based on data from doxographical literature, which were undoubtedly borrowed from Soranus" (1947, 126), "several details of this section [sc. 6] must surely be regarded as Tert.'s intellectual property" (1947, 132). – It is plausible to think that some bits of 6 were fashioned by Tertullian *Marte suo*. But of course, all of 5 and 6 are Tertullian's "intellectual property": a man owns what he's bought as well as what he's made for himself. Scholars sometimes write as though you should get no credit for buying a good opinion (and no discredit for buying a bad one); but that is a strange assessment.

16 See Waszink 1947, 37*: "… in Tert.'s works sophisms and distortions are the order of the day … the sophisms and perversions of Tert. … can only be explained by his earlier profession of lawyer." Barnes too finds sophisms – or rather, fallacies – throughout Tertullian's work; and he implies that they are put there deliberately. After all, "fallacious argument will always be a necessity for any orator", and "to confess the fallacy or appear uncertain would destroy the effect. In consequence, Tertullian exhibits a certain blandness, concealing a delight in penetrating [*read:* perpetrating?] fallacies unperceived" (1971, 217). I find no reason to make Tertullian into a self-conscious purveyor of fallacies (there are plenty of other faults to charge him with); and it may be observed that Barnes has an idiosyncratic notion of what a fallacy is – at any rate, he

pretty terrible, so that in attacking them Tertullian is at least on the right side of the battle-field. And if his attack is not uniformly successful, he certainly lands a few shrewd blows – and I confess that I see no reason to apply the term "sophism" to anything he says in Chapter 6. For example, when Tertullian states that "if being moved by something else is characteristic of body, then how much more is moving something else" (6.3), he has been accused of advancing "an outrageous sophism"[17]. It is the accusation which is outrageous: the sentence does not express a sophism, nor even a ropy argument, for it doesn't express an argument at all. Nor does it express an outrageous falsehood: whether or not it expresses a truth, it surely expresses something which many people will find, initially at least, rather plausible.

But if Tertullian rightly rejects the Platonist arguments, and rejects them without fraudulence, he doesn't deserve much praise for swallowing the Stoic syllogisms in favour of corporeality. Take the first of the four: Zeno, defining the soul as innate spirit, argues thus: "That on the removal of which an animal dies is a body. When the innate spirit is removed, the animal dies. Therefore the innate spirit is a body. Therefore the soul is a body" (5.3). Seneca dismissed things of that sort, which he thought were typical of the early Stoa, as puerile trifles, as *ineptiae*.[18] He meant that they would never persuade anyone of the truth of their conclusions. I dare say he was right. But that is irrelevant; for the arguments were surely advanced as proofs of their conclusions – and the question of whether or not they convince has nothing to do with their probative status.

Nonetheless, just as the Stoic syllogisms are not persuasive, so they are not probative. The four arguments which Tertullian transcribes and commends are simply bad arguments. Perhaps a bit of tinkering might improve them? I doubt it; but in any case Tertullian does not tinker, and he was presumably satisfied with them as they are.

After he has applauded the Stoics and exploded the Platonists, Tertullian finally calls upon Scripture: "As far as the philosophers are concerned, that is enough, since as far as we Christians are concerned it is superfluous – for us, the corporeality of the soul is evident from the gospels" (7.1). Half a page, the story of Lazarus, and the question is settled.

---

says of one rather anodyne passage that "that is the fallacy of the excluded middle, one of Tertullian's favourites" (1971, 217).

17 Waszink 1947, 37*.

18 See Barnes 1997, 12–20.

The soul, Tertullian thinks he has shown, is made of corporeal stuff. But there are all kinds of stuff, and the next question is to determine what sort of corporeal matter souls are made from. We know, of course, that the stuff is breath. But what sort of stuff is breath? On any account, it is a peculiar sort of stuff. For example, although – like all bodies – it is tangible, it cannot be seen. Or more precisely, it is invisible to eyes of flesh. As to the eyes of the soul, they can see breath – so much is evident from Scripture. And there is nothing untoward there; after all, consider the sun: it is invisible to the eyes of bats, and gazed upon by the eyes of young eagles.[19]

Again, soul stuff has this unusual peculiarity: remove some of it from a man and what is left is not lighter but heavier. (A corpse is a living body minus a soul, and it's a well known fact that we all put on weight when we die.) You find that hard to believe? Well, it is not unparalleled; "after all, says Soranus, will they deny that the sea is corporeal because when a ship is out of the water it is hard to move and heavy?" (8.3). The comparison is hardly exact; but for all I know there may be stuffs whose removal from a mixture leaves the remainder heavier.

A soul is not itself a stuff: it is corporeal insofar as it is made of stuff. The body and the soul are both corporeal, and they are corporeal after the same guise: each is a corporeal substance – the soul and the body, as Tertullian puts it, are "sister substances" (52.3). Souls might, of course, be corporeal without being substances. An Epicurean soul is a collection of corporeal atoms, but it is not a substance. A Stoic soul is a parcel of spirit, and – whatever the Stoics themselves may have thought – it is no more a substance than is the wine in a bottle or the blood in a pig.

The difference between stuff and substance is crucial: Christian souls are substances and therefore capable of independent existence – of existence independent of any body with which they might be linked. To be sure, by nature every soul is linked to another corporeal substance and is one part of a composite substance: its sister is its other half. Nonetheless, Christian eschatology proves – or rather, presupposes – that souls may subsist alone and are substances. Tertullian himself does not underline the point – indeed, he does not explicitly distinguish between the claim that souls are corporeal and the claim that souls are corporeal substances. Still, underlined or not, the point is capital.

If souls are corporeal substances, what sort of corporeal substances are they? First, Tertullian remarks that, like any other corporeal sub-

19 See 8.5, quoting *Apc* 6.9 (see below, p. 460).

stance, a soul must have "shape[20], limits, and that threefold extension – I mean length and breadth and depth – by which the philosophers measure bodies" (9.1).

In particular, Tertullian insists that, *pace* Plato, souls have some shape or form (9.2); and so he must expect to be asked what is the typical shape of a soul. That is presumably an empirical question, and to answer it Tertullian turns to empirical inquiry. He knows a Christian woman to whom all sorts of things are frequently revealed:

> 'Among other things', she says, 'I have been shown the soul corporeally, and it appeared to me as a spirit: not an empty and insubstantial spirit – rather something which offered itself to the touch, which was soft and bright and the colour of air, and in form thoroughly human. That was what I saw.' (9.4)

That, Tertullian thinks, provides good empirical evidence about the nature of the soul.

And the evidence is in accord with reason. For example, souls must have some colour or other – for every body must have some colour or other. And what colour could be more appropriate to a soul than the colour of the bright air (9.5)? As for human shape, remember how Adam was animated. God breathed the breath of life into his nostrils. Clearly, the breath will have penetrated the whole of Adam's body up to the inside of his skin, and doubtless the pressure of the divine breathing will have caused the breath to harden or rigidify. So the quantity of breath which is Adam's soul will have exactly the same size and shape as Adam's body. (See 9.7.)

Tertullian then brings forward further Scriptural testimony; for the soul

> will be the inward man, the outward man being another: one man twice over. The inward man too has his own eyes and ears (with which the people of Israel ought to have heard and seen the Lord), and he has other organs with which he functions in thought and is active in dreams. Thus, in Hell, the rich man has a tongue and the poor man a finger and Abraham a bosom; and by their lineaments are the souls of the martyrs beneath the altar recognized. (9.8)

20 "*habitus*": for the sense of 'form' or 'build' see *OLD* s.v. 5. – Or perhaps the word represents the Greek 'ἕξις' and means – on the Stoic model – something like 'coherence' or 'structure' (a body is something which holds together or coheres)?

St. Paul distinguished between the inner and the outer man – "But though our outward man perish, yet the inward man is renewed day by day." (*2 Cor* 4.16) – and the inner man is evidently both a human soul and also a man. The story of Lazarus shows that souls have tongues and fingers and chests – and hence are surely human in form. And St. John records how "I saw under the altar the souls of them that were slain for the word of God, and for the testimony which they held" (*Apc* 6.9). The souls must have had human forms; for how else could John have recognized them?

What can the inward man get up to? The story of Lazarus indicates that he can eat and drink – and suffer torment. And in fact it seems as though he can do pretty well everything which the outward man can do. In one passage Tertullian says that

> the soul never rests and is never inactive, nor does it make its immortal nature a slave of sleep. It proves that it is always in motion: it journeys on land and sea, it does business, it is agitated, it works, it plays, it grieves, it laughs, it pursues the lawful and the unlawful … (43.12)

It is true that that is a description of dreaming; and a little later Tertullian makes it clear that dreams are mere semblances of things – that it's one thing for the inward man to dream that he's working and quite another for him actually to be working. (See 45.2.) But the text goes on like this: "… it pursues the lawful and the unlawful, it indicates that it can do many things even without the body." In other words, what a soul dreams it's doing is an indication of what it actually can do. So the inward man may sing and dance, walk and talk, eat and drink; he may guffaw at a joke and grimace with the tooth-ache.

Is there anything he can't do? Tertullian says that souls don't, and perhaps can't, fall asleep; and perhaps their invisibility and airy constitution sets other limits to their repertoire. But it is plain that the limits are not cramping.

What about the outward man? Tertullian suggests that there are some things – notably thinking and reasoning – which the outward man cannot do; and it is natural to suppose that he is incapable of any psychological activity. After all, consider the state of the outward man once the inward man leaves him – consider, that is, the state of a corpse. Corpses can't think, and they can't perceive. But there's more than that: corpses can't sing and dance, they can't walk and talk, they can't eat and drink. Such a line of thought must suggest that the outward man is a husk, that he gives a shape and a visibility

to the inward man but that he does nothing himself except the inward man energizes him. And when he is so energized, who does the talking? The outward man is a ventriloquist's doll.

And yet that can hardly be Tertullian's considered theory. It implies an extravagant reduplication on the part of the divine artificer: why did he give bodies ears if they can't hear or mouths if they can't talk? And it goes against several propositions which Tertullian advances in *On the Soul*. For example, some things, he says, are visible to the eyes of the flesh and others to the eyes of the soul. The outward man can see – although he cannot see everything which the inward man can see. (And can the inward man see everything the outward man sees? Or is there a division of ocular labour between the two chaps?)

But it is idle to press the question of which of the two men can do what: the texts supply no clear and comprehensive answer, and it may be suspected that Tertullian himself had never imagined things through.

If Tertullian's theory is hazy at the edges, it is sharp enough in the centre. Men, according to Tertullian, are not featherless bipeds: they are featherless quadrupeds. They have two brains and two hearts, four lungs and four kidneys. A week ago I heard Alfred Brendel playing some Schubert. He looked (and sounded) as though he were using two hands on the keyboard. In fact – if Tertullian is right – he was using four. Not that he could have played music composed for four hands. But then such music is in reality composed for eight hands.

Tertullian's theory of the human soul is not a flight of fancy. On the contrary, it is a theory constructed with some care and diligence on a foundation made of philosophical reasoning and divine revelation. But it is a batty theory – no more batty, to be sure, than (say) Plato's theory of the soul, but nonetheless quite, quite, batty.

What are the reasons or causes of this battiness? Does it derive from certain peculiarities of Tertullian's thought? Does it depend on some more general Christian conceptions? Is it due to still broader and philosophical notions? Undoubtedly, some of the oddities in Tertullian's account derive from his own theological idiosyncrasies – for example, his interpretation of the story of Lazarus, which provides him with important pieces of evidence, is unorthodox. Undoubtedly, some of the oddities in the account are the consequences of general Christian doctrine – and in particular, of the universally held doctrine of the General Resurrection of the dead. But at bottom, what is wrong with Tertulli-

an's psychology is not bad theology, nor even good theology: it is bad philosophy.

To see how that is so we may start from Tertullian himself. When he considers the relationship between the soul and the mind, between the *anima* and the *animus*, his conclusion is this: "You know that in the soul there is a unity of substance, of which you should conceive the mind to be an instrument and not a protector" (13.3). The mind is not a part of the soul, still less is it a substance separate from the soul, and least of all is it a superior substance which protects or governs the soul. Rather, it is an instrument of the soul. It is an instrument for thinking with: the mind itself does not think or ratiocinate – the soul thinks and ratiocinates with the mind.

The mind is not a part of the soul if only because the soul has no parts at all. Having mentioned various pagan opinions on the subject, Tertullian urges that

> these things will be held to be not parts of the soul but rather forces and capacities and activities – as indeed Aristotle judged of some of them. For they are not members of the soul's substance but powers – powers to move, to act, to think, and to do anything else of that sort you may care to distinguish. So it is too with the celebrated five senses – sight, hearing, taste, touch, smell. Although each of them has its own living-quarters fixed for it in the body, that does not mean that this division of the soul determines a partition of the soul. (14.3)

Sight, for example, has a local habitation in the body, presumably in the eyes and the optic nerves. But that does not imply that there is a part of the soul located in the optic regions: it is not that one part of my soul sees, and another part hears – rather my soul (that partless and unified substance) both sees and hears.

Tertullian calls the mind an instrument of the soul, and he does not explicitly call it a power. He calls the senses powers of the soul, and he does not explicitly call them instruments. Nonetheless, it is plausible to think that he meant no distinction in status between the mind and the other psychological items. Rather, the mind and the senses are, all of them, both instruments and powers: sight is a capacity by means of which the soul sees, mind is a capacity by means of which the soul thinks.

Now that must seem pretty reasonable – up to a point. If anything has seen the glory of the coming of the Lord, it's not my eyes, nor a part of my soul, nor one of my psychological capacities. My eyes can't see, nor can my soul, nor can any of my capacities. Nor, of course, can my

mind think. It's true that my mind can't think and that my sight can't see. So far all goes swimmingly. But what holds of the mind and the senses holds equally of the soul itself: my soul can no more think and see than my mind and my sight can – if any seeing is going on, then I'm the one who's doing it. It's not any part or bit of me which thinks: I do. It's not any part or bit of me which sees: I do. Tertullian is right to insist that sight and mind and the rest aren't parts of the soul. But they aren't instruments of the soul either, and nor are they capacities of the soul.

They aren't capacities of the soul if only because the soul is itself a capacity and capacities can't have capacities. Or rather, the soul is a capacity if it is anything at all. Consider the sentence:

Snails have souls.

If the sentence means anything at all, and if it means something which has at least a sporting chance of being true, then it means that snails possess certain (specifiable) capacities, that they can do this, that and the other.

That, of course, is an Aristotelian, or at any rate a semi-Aristotelian, view of the matter. But even Aristotle sometimes needs correction. In a celebrated passage of his *De anima* he remarks that "to say that the soul is angry is like saying that it weaves or builds – no doubt it's best to say not that the soul feels pity or learns or thinks but that the man does these things with his soul" (*de An.* I 4, 408b11–15). The passage is often cited with philosophical approval – even with philosophical admiration; and the negative part of it is surely good – it is indeed "best not to say that the soul feels pity". But the positive part of the passage is bad. Tertullian denies that the mind thinks and he affirms that the soul thinks with the mind. Aristotle denies that the soul grieves and he affirms that the man grieves with his soul. But just as the mind is not an instrument of the soul, so the soul is not an instrument of the man.

A few days ago, I was standing on a ladder and painting a window-frame. The brush slipped. I dropped it. I got cross. A lot of things were going on, and several of them were things which I did. What did I do those several things *with?* Well, I painted the window with a brush dear Liza. But what did I drop the brush with? – With nothing. You don't – perhaps you can't in principle – use tools or instruments to drop things with. And what did I get cross with? – With nothing. You don't – and in principle you can't – use instruments or tools to be cross with. Of course, even if I did somehow employ a special tool to be cross with – a raging-aid to go with my hearing-aid –, the item wouldn't be a

power or capacity. Paint-brushes and lawn-mowers and chain-saws and hedge-trimmers – those are tools and instruments, things we use to do things with. Capacities aren't things we use to do things with: they're things we exercise in doing things.

Those last remarks are, I hope, banal. Certainly they are neither deep nor philosophical. But they point to what is fundamentally wrong with Tertullian's theory of the soul (and with many other philosophical theories of the soul). Not that his theory should be replaced by a better theory of the soul. Eschatology apart, we need no theory of the soul at all; for the term 'soul' – like the term 'mind' – has no role to play in any serious account of human or animal psychology.

Der Geist im vollkommenen Körper. Ein Gedankenexperiment in Augustins *De civitate dei* 22

Therese Fuhrer

1. Eine apokalyptische Vision

Augustins *De civitate dei* (im Folgenden: *civ.*) endet mit einer fiktiven Szene (22,30): Das Leben in ewiger Glückseligkeit im Jenseits[1] werden die Menschen in ihren Leibern verbringen, die frei sind von Bedürfnissen und Krankheiten.[2] Aufgrund einer durch Zahlenverhältnisse strukturierten Ebenmäßigkeit sind die Körper schön, ihre Bewegungen, ihre Haltung und ihre Gestalt sind edel. Was der Geist will, will auch der Körper, und dies ist nichts, was sich nicht schickt. Der Mensch hat den freien Willen immer noch, will aber nicht sündigen, da er von der Lust befreit ist. Der Wille ist nun eigentlich erst richtig frei und richtet sich deshalb allein auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Dieser Zustand wird der ewige Sabbat sein, den die Menschen „am Ende ohne Ende"[3] in Muße, in Kontemplation und liebend im Reich Gottes verbringen werden.

Diese apokalyptische Vision bildet den Schluss der Geschichte der beiden *civitates* in drei Teilen, die in den Büchern 11–22, im zweiten Hauptteil der Schrift, erzählt wird. Nach dem ‚Ursprung' (*exortus*) der

1 Entsprechend dem sowohl paganen wie jüdisch-christlichen und damit augustinischen Sprachgebrauch wird im Folgenden auch vom „Himmel" die Rede sein; vgl. Lumpe 1991, 182–184. Vgl. Tazi 1989, 519–552, hier 521 und 538: Der Himmel ist sowohl oberster Teil des Kosmos, also materiell, als auch „a narrative space of intelligibility", der als Norm für die Hierarchisierung der Lebewesen, als Ziel der Erhebung der Seelen und als Heilshorizont gilt, an dem sich die auf Erden lebende *civitas dei* orientiert. Augustin spricht auch vom „Reich" Gottes: *civ.* 22,23, p. 609,13. Die Stellenangaben mit Seitenzahlen (p.) beziehen sich auf die *Editio Teubneriana* von Dombart/Kalb 1981. Die im folgenden verwendeten Abkürzungen der augustinischen Werke sind die des Augustinus-Lexikons (hg. von C. P. Mayer, Basel 1986 ff.).

2 Nach *1 Cor* 15,52 f.

3 *In fine sine fine* (p. 635,24; vgl. p. 631,26 f.).

beiden *civitates* in der Engelwelt (Bücher 11–14) und ihrem ‚Fortgang' (*ex-/procursus*, Bücher 15–18) folgt in den letzten vier Büchern (19–22) der ‚Ausgang' (*fines*) der Geschichte nach dem Weltende: Alle Menschen werden mit Seele und Leib auferstehen, da beide Komponenten Teil der guten Schöpfung sind (20).[4] Die Mitglieder der *civitas diaboli* erleiden die Strafe der Verdammten in der Hölle (21), die Mitglieder der *civitas dei* erhalten ewiges Leben in der ewigen Sabbatruhe (22). Sie erreichen das Ziel allen menschlichen Strebens, die Glückseligkeit, die Augustin in Buch 19 – gegen alle paganen Definitionen der *beata vita* – mit dem ewigen Frieden im Jenseits nach dem Jüngsten Gericht identifiziert.

Der letzte Teil von *civ.* enthält also eine eschatologische Spekulation über das ‚Leben' nach dem Tod, die sich auf eine unbestimmte Zeit nach dem Weltende und nach der endgültigen Scheidung von Sündern und Heiligen bezieht. Während die vorangehenden acht Bücher zur Schöpfungsgeschichte, zur biblischen Geschichte und zur Geschichte des jungen Christentums von der Historizität des Erzählten ausgehen können, beschreiben die letzten vier Bücher Ereignisse, die sich nicht nur in einer ungewissen, sondern auch außerhalb der Zeit liegenden Zukunft abspielen werden.[5] Augustin spricht darüber konsequent im Futur und betont öfter, dass das, was er darstelle, „noch nicht" (*nondum*) so sei und letztlich nur geglaubt werden könne.[6] Als einziges empirisch

4 Augustin betont öfter, dass auch der Leib von Gott geschaffen und daher gut sei: *div. qu.* 10 und 51; *Gn. litt. Inp.* 16,59; *conf.* 13,43; *Gn. litt.* 3,24,36; *en. Ps.* 145,3; *civ.* 11,23; *c. Iul.* 6,20. Dazu Lawless 1990, 167–186; Hölscher 1999, 52–68. Vgl. auch Anm. 50 unten zu Qualität und Funktion der Verbindung von Körper und Seele.

5 Augustin spricht zwar von *tempus*, das aber „keiner Zeit vergleichbar" sei (20,26, p. 474,23 f.: *nulli tempori comparandum est*). Vgl. auch 10,31 (p. 454,15–19): *illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit.*

6 Z.B. 22,4 (p. 558,16–19): *sed ideo nunc non fit, quia nondum est tempus quo id fieri voluit, qui hoc, quod videndo iam viluit, multo mirabilius quam illud, quod ab istis non creditur, fecit*; 22,21 (p. 603,210): *nondum venit in experimentum … vereor, ne temerarium sit omne, quod de illa profertur, eloquium … de donis eius, quae in hac aerumnosissima vita bonis malisque largitur, ipso adiuvante coniciamus, ut possumus, quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non valemus.* 22,29 (p. 623,10–12): *et illa quidem actio vel potius quies atque otium quale futurum sit, si verum velim dicere, nescio.* (p. 624,27–29): *quapropter cum ex me quaeritur, quid acturi sint sancti in illo corpore spiritali, non dico quod iam video, sed dico quod credo …* (p. 628,18 f.) *spiritale corpus nescimus quantos habebit accessus* (*de re quippe inexperta*

fassbares Zeugnis könne der Bericht der Evangelisten und Apostel über Christi Auferstehung gelten, von dem auf die Auferstehung des menschlichen Leibes geschlossen werden kann.[7]

Wegen der skeptischen Geste und der Zeitenthobenheit der Erzählung bezeichne ich diesen Teil von *civ.*, im Besonderen den Ausblick auf das glückselige Leben im auferstandenen Körper in *civ.* 22, als Gedankenexperiment, wohl wissend, dass Augustin seiner Vision aufgrund der biblischen Autorisierung durchaus einen prophetischen Anspruch zugestanden hätte.

2. Die Frage nach der philosophischen Relevanz

Zwar stützen sich Augustins Ausführungen auf Offenbarungswahrheiten, sie beziehen sich jedoch auf keinen empirisch wahrnehmbaren oder durch *theoria* erschließbaren Bereich. Sie können (und sollen) nicht durch Beweise hergeleitet werden, da sich die Darstellung auf Ereignisse bezieht, die außerhalb von Raum und Zeit liegen. Abgesehen von Buch 19, wo Augustin im Rahmen seiner Vision des ewigen Friedens auch die Bedingungen des weltlichen Friedens und damit den Staatsbegriff diskutiert, kann also diesem letzten Teil von *civ.* zunächst keine philosophische Relevanz zugeschrieben werden. Mit der expliziten Orientierung an biblischen und insbesondere christlichen Jenseitsvorstellungen sind die Bücher 20–22 vielmehr für die frühe Kirchen- und Religionsgeschichte von Interesse.

Hinzu kommt, dass für diese Vorstellungen das Dogma der Auferstehung des Leibes grundlegend ist, das, wie Augustin selbst betont, für die Philosophen nicht akzeptabel, ja ein Skandalon ist.[8] Die Axiome der

loquimur); 22,30 (p. 631,7–10); vgl. 20,30 (p. 486,11–15); 21,2. Der Glaube an die Auferstehung ist Pflicht des Christen (20,20, p. 455,24–29 u. ö.) und seine Verbreitung ist ein Argument für die Wahrheit dieser Lehre (22,5–7 und 25). – Zur Entwicklung der augustinischen Auferstehungslehre, die sich in eine frühe und spätere Phase teilen lässt, vgl. Van Fleteren 1978, 9–15; Miles 1979, 106–125. Die Position, die Augustin in *civ.* vertritt, findet sich ausführlich auch in *ench.* (bes. Kap. 23) und *cura mort.* 2.

7 So bereits *1 Cor* 15,12–14; auch Aug. *doctr. chr.* 2,50; *symb. cat.* 1,9; *c. Faust.* 11,7; *ep.* 205,2. Zur Gültigkeit des Schlussverfahrens vgl. Bucher 1982, 3–45, hier 34; Fuhrer 2006, 99–114, hier 102 f. – Das Argument wurde von Origenes kritisiert; dazu Miles 1979, 105 mit Anm. 43; 163.

8 Augustin nennt in 22,4 als Autoren der Polemik *homines docti atque sapientes* (p. 557,17); in 22,11 sind es die Schüler Platons (p. 584,25: [*qui*] *magistro Platone*

antiken Naturphilosophie lassen die Behauptung nicht zu, dass ein lebloser Körper bzw. verwestes Fleisch nach einer unbestimmten Zeitspanne bzw. erst nach dem Ende des Kosmos und außerhalb von Raum und Zeit wieder von der Seele belebt werden und ohne Verderbnis ewig weiterexistieren könne. Das Dogma widerspricht dem – seit Aristoteles etablierten – Axiom, dass alles, was entstanden ist, dem Prozess des Vergehens unterworfen ist.[9] Sein Referenzrahmen ist also klar nicht die antike Philosophie. Es handelt sich vielmehr um eine alttestamentliche, dann durch die Evangelien und Paulus im Christentum verankerte Lehre, deren Gültigkeit durch die biblische Autorisierung von keinem Christen bestritten werden kann.[10] Zwar haben einige Kirchenväter – Gregor von Nyssa, Hilarius und der frühe Augustin – versucht, sie in den philosophischen Diskurs einzuschreiben, indem sie den auferstandenen Körper weitgehend spiritualisierten; Origenes fasste ihn sogar als gänzlich leib-frei auf.[11] Dagegen betont Augustin in seinen späten Schriften, zu denen *civ.* gehört, ausdrücklich, dass die Seelen im Jenseits zwar nach *1 Cor* 15,44 nicht mehr einen animalischen, sondern einen geistigen Körper haben würden, dass dieser Körper aber Fleisch (*caro*) sein werde, das nun ganz vom Geist durchdrungen sei und ihm gehorche.[12] Er widerspricht damit explizit der (populär-)platonischen

didicerunt etc.), in 22,25 die *philosophi nobiles* (p. 617,6 f.), in 22,26 ist es Porphyrios; vgl. auch 22,12. In 10,29 (p. 449,22–28) ist es eine Gruppe von Gegnern, die sich auf Porphyrios bezieht (*hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium*); vgl. auch 10,32 (p. 460,3–20); vgl. *en. Ps.* 88,2,5 (*multi philosophi gentium*). Für eine Liste der Gegner, die Augustin in diesem Kontext erwähnt, vgl. Marrou/La Bonnardière 1966, 111–136, hier 115 f. Vgl. auch Tert. *adv. Marc.* 5,19. In *Act* 17,33 nennt Paulus' Areopagrede Stoiker und Epikureer als Gegner der Auferstehung. Nach Plot. 3,6,6 ist die ἔκστασις ἀπὸ τοῦ σώματος die endgültige Loslösung der Seele vom Körper (dazu Tazi 1989, 523).

9 Vgl. Aug. *civ.* 22,12–24 (s.u. Abschn. 3.3.). Dazu Marrou/La Bonnardière 1966, 124.

10 Die zentrale Stelle ist *1 Cor* 15,42–53; dazu Fredriksen 1991, 75–87, hier 80–82. Vgl. weiter *Lc* 21,18; *Mt* 17,1–9; 22,23–33; dazu Marrou/La Bonnardière 1966, 122 f.; Tazi 1989, 523 f.

11 Dazu Miles 1979, 104–106; Tazi 1989, 529–534; Bynum 1995, 59–86. Zu Augustins früher Position in dieser Frage (vgl. z. B. *f. et symb.* 24; *mus.* 6,7) vgl. Miles 1979, 110.

12 *S.* 242,11; *Gn. litt.* 7,6,9–7,8,11; *ench.* 91. In *civ.* spricht Augustin öfter von *caro spiritalis:* 22,21: *erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus*; vgl. 13,20 (p. 584,3–8); 13,22 (p. 587,17); 13,23 (p. 587,29–588,3): *absit tamen ut spiritus ea credamus futura, sed corpora carnis habitura substantiam, sed nullam*

Anthropologie und nennt als Vertreter der Gegenposition namentlich Porphyrios oder pauschal die Platoniker.[13] Die Auseinandersetzung mit den Platonikern in dieser Frage durchzieht nicht allein *civ.*,[14] sondern findet auch in Predigten statt[15] und wird damit auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlichen Adressaten öffentlich geführt.

Damit markiert Augustin doch zumindest ein Interesse an philosophischen Theoremen. Er stützt sich zudem sogar grundlegend auf die antike Anthropologie und deren Unterscheidung und ontologische Hierarchisierung von Körper, Seele und Geist. Das allein macht nun aber eine dogmatische Position noch nicht philosophisch relevant. Von theoretischem Interesse ist vielmehr der Umstand, dass Augustin in der Auseinandersetzung mit der platonischen Gegenposition die biblische Offenbarungswahrheit nachträglich doch zu einem Beweisziel macht, also aus philosophischen Prämissen herleiten will. Er lässt sich also auf die Herausforderung der philosophischen Gegner ein und gibt – zumindest in der Argumentation – die Position auf, dass das Dogma von der Auferstehung des Leibes unhintergehbar sei, und versucht den Eindruck zu vermitteln, dass es gerade aufgrund platonischer Axiome bewiesen werden könne.

Es bleibt die Frage, ob Augustin die Verankerung der Auferstehungslehre in der philosophischen Tradition gelingt, oder ob sein Versuch, das Dogma mit den rationalen Mitteln der philosophischen Sprache zum Ausdruck zu bringen, die Funktion hat, dieses nur vordergründig als Philosophem zu präsentieren, und damit letztlich vor allem rhetorische Einkleidung ist. Zunächst gilt es also die Gültigkeit von Augustins Beweisführung zu prüfen. Zum Schluss soll jedoch auch die Frage gestellt werden, ob die Lehre von der eschatologischen Wiederanbindung der Seele an den Leib auch ohne eine solche formale Legitimation als Beitrag zur philosophischen Leib-Seele-Diskussion gewertet werden kann.

---

tarditatem corruptionemque carnalem spiritu vivificante passura. In *c. Faust.* 24,2 lässt er auch den *homo exterior* an der Auferstehung teilhaben.

13 S.o. Anm. 8. Im Zentrum von Augustins Auseinandersetzung steht Porphyrios' Lehre von der Rückkehr der Seele in die ‚Heimat', weshalb Theiler 1933, 160–251 und O'Meara 1959 Porphyrios als Hauptquelle für Augustins Neuplatonismus annehmen; vgl. auch Richey 1995, 129–142.

14 Vgl. neben den im Folgenden genannten Stellen bes. *civ.* 10,30–32; 12,27; 13,16–20. Vgl. dazu Fuhrer 1997, 87–108.

15 *S.* 240,4; 241. Dazu Alfeche 1995, 95–140.

3. Die Konstruktion von Prämissen

3.1. Die Bindung der Seele an den Körper (22,4)

Buch 22 beginnt mit einem Ausblick auf das Schicksal der Menschen in der *civitas dei*, die gemäß dem Willen des allmächtigen Gottes im Leib auferstehen und im „neuen Himmel" und auf der „neuen Erde" ewig leben werden; die Aussagen werden mit Verweisen auf die Propheten Jesaja und Daniel belegt (22,3).[16] Augustin begnügt sich jedoch nicht mit dem Rekurs auf die biblische Autorität (*vis tantae auctoritatis*), sondern wendet sich in Kap. 4 den Argumenten der Philosophen (*homines docti et sapientes*) zu. Diese würden sich gegen die Auferstehung der Körper aussprechen, da es wider die Natur wäre (*neque enim natura pateretur*), wenn irdische Körper nicht auf der Erde blieben.[17] Als Beleg wird ein Zitat aus Cicero *rep.* 3,28 angeführt, wo von der Apotheose des Hercules und des Romulus die Rede ist, deren Körper nicht „in den Himmel", also in die überirdische (supralunare) Sphäre, gelangt seien. In der philosophischen Argumentation gilt also – nach Augustins Darstellung – das Axiom, dass nur der Geist, nicht aber der menschliche Körper in überirdische Sphären gelangen kann.

Dieses Axiom gilt es im Folgenden zu widerlegen. In einem ersten Schritt führt Augustin ein kleines Gedankenexperiment durch (22,4, p. 557,28–558,7):

> *si enim animae tantummodo essemus, id est sine ullo corpore spiritus, et in caelo habitantes terrena animalia nesciremus nobisque futurum esse diceretur, ut terrenis corporibus animandis quodam vinculo mirabili necteremur:* [I] *nonne multo fortius argumentaremur id credere recusantes et diceremus naturam non pati, ut res incorporea ligamento corporeo vinciretur? et tamen plena est terra vegetantibus animis haec membra terrena, miro sibi modo conexa et implicita.*
>
> Denn wenn wir nur Seelen, also körperlose Geister wären und im Himmel wohnend von irdischen Geschöpfen nichts wüssten, und man uns dann sagte, wir würden durch ein seltsames Band mit irdischen Leibern verknüpft werden, um sie zu beseelen: [I] ja, würden wir das nicht noch viel entschiedener in hartnäckigem Unglauben bestreiten und es naturwidrig

16 *Is* 26,19; 65,17–19 und 66,22 (Verheißung des „neuen Himmels und der neuen Erde"; vgl. auch *Apc* 21,1, zitiert in *civ.* 20,16; vgl. auch 22,29, p. 629,17–26); *Dn* 12,1 f.; 7,18 und 27.

17 P. 557,25 f.: *neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.* Die Formulierung dieses Axioms findet sich auch in *civ.* 22,11 (s.u. Abschn. 3.2.); vgl. auch *s.* 242,7.

> heißen, dass ein unkörperliches Wesen durch ein körperliches Band gefesselt werde? Dennoch ist die Erde voller Seelen, die ihre irdischen Glieder beleben, mit denen sie wundersam verknüpft und vereinigt sind.[18]

Man hat sich folgendes Szenario vorzustellen: Wir Menschen sind nur Seelen (*animae*), ohne Körper sogar nur Geist (*spiritus*), wohnen „im Himmel" und haben kein Wissen von irdischen Lebewesen. Nun sagt uns jemand, wir würden mit einer Fessel an irdische Körpern gebunden, um diese zu beleben: Würden wir nicht viel eher dies nicht glauben wollen und als „widernatürlich" bezeichnen (*naturam non pati*), nämlich dass etwas Unkörperliches mit einem körperlichen Band gefesselt werden könne (scil. als dass wir wie die Philosophen bestreiten würden, dass der Körper auferstehen werde)? Das ‚Widernatürliche' ist aber Tatsache: Die Erde ist voll von Seelen, die an Körper gebunden sind.

Das Gedankenexperiment läuft also auf folgenden Syllogismus hinaus: Wenn die Verbindung von Körper und Geist widernatürlich ist, eine Verbindung auf der Erde aber möglich ist, muss eine solche auch im überirdischen Bereich möglich sein. Augustin greift damit auf die Denkfigur des *argumentum a maiore* (oder *a fortiori*) *ad minus* zurück, das er in der Form ‚wenn x (*elementum maius*), dann noch vielmehr y (*elementum minus*)' wiederholt anführt. Im vorliegenden Fall wird mit dem Komparativ (*multo fortius*) die Tatsache, dass auf der Erde eine Verbindung von Körper und Seele möglich ist, als *elementum maius* markiert, die Möglichkeit der Verbindung der beiden „im Himmel" als *elementum minus*. Diese Rangordnung der Argumente ist aber nur im Gedankenexperiment möglich: Nur dann, wenn wir reine Geister im Himmel wären, würden wir die Verbindung mit einem Körper auf Erden für schwieriger halten als dieselbe Verbindung in unserer eigenen – himmlischen – Sphäre. Für uns Menschen im Diesseits stellt sich aber die Situation umgekehrt dar: Die Verbindung von Leib und Seele auf der Erde ist Realität; die Möglichkeit ihrer Verbindung im Himmel können wir uns nur schwer vorstellen. Das Argument müsste also eigentlich *a minore ad maius* verlaufen und würde ohne Gedankenexperiment nicht funktionieren.

Ohnehin würde ein Platoniker – und auch Augustin – gegen dieses Argument (I) einwenden, dass die Seele in der ontologischen Hierarchie höher steht als der Körper, weshalb ihr eher die Fähigkeit zugesprochen

18 Die Übersetzungen sind, mit leichten Veränderungen, übernommen aus: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat* (*De civitate dei*), übs. von W. Thimme, eingel. und komm. von C. Andresen (München ^{3}1991).

werden kann, nach ‚unten' zu steigen und sich mit dem Körper zu verbinden, als dass dem Körper zuzugestehen ist, dass er sich in die überirdische Sphäre erheben kann. Auch gemäß der platonischen – und ebenso der augustinischen – Seinshierarchie ist also die Zuordnung von *maius* und *minus* gerade umgekehrt. Zudem gibt es in der platonischen Tradition eine Reihe von Erklärungsversuchen für das Phänomen, dass die unsterbliche Seele überhaupt in einen vergänglichen irdischen Körper hinabsteigt: Neben der Strafe[19] hat die Einkörperung die Funktion, dass die Seele als ontologisch Überlegene die Körperwelt bewegt und belebt.[20] In der philosophischen Argumentation könnte also Augustins Gedankenexperiment sogleich die Grundlage entzogen werden: Die Verbindung von Seele und Körper auf der Erde ist nicht widernatürlich, sondern eine anthropologische Notwendigkeit.

Augustin berücksichtigt dieses Axiom der platonischen Lehrtradition nur implizit, indem er das erste Argument (I) entsprechend umformuliert (22,4, p. 558,7–11):

> [II] *cur ergo eodem volente deo, qui fecit hoc animal, non poterit terrenum corpus in caeleste corpus attolli, si animus omni ac per hoc etiam caelesti corpore praestabilior terreno corpori potuit inligari?*
>
> [II] Warum also sollte, wenn derselbe Gott, der solche Lebewesen geschaffen hat, es will, nicht auch ein irdischer Körper zu einem himmlischen erhoben werden können, wenn doch die Seele, die vorzüglicher ist als alle, also auch himmlische Körper, an einen irdischen gebunden werden konnte?

Wenn der Geist (*animus*), der jedem Körper überlegen ist, sich mit dem irdischen Körper verbinden kann, wird es also auch möglich sein, dass der irdische Körper zu einem himmlischen erhoben werden kann, aber nur: „wenn Gott dies will" (*deo volente*). Hier verläuft die Argumentation nun tatsächlich *a minore ad maius:* Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist entsprechend der platonischen Seinsordnung möglich; der Schluss auf die Möglichkeit der Erhebung des Körpers in die himmlische Sphäre ergibt sich nicht *a fortiori*. Deshalb muss Augustin

19 Gegen diese Position (vgl. Pl. *Phdr.* 250c), namentlich gegen Origenes, wendet sich Augustin in *civ.* 11,23 u. ö. Dazu O'Daly 1987, 71 f.

20 Nach Plot. 4,8,1 f. hat sie auch die Aufgabe, den Körper ontologisch aufzuwerten, weshalb ihr sogar eine Affinität zum Körper eigen ist. Augustin übernimmt dieses Element in *civ.* 22,26 f., wo er es in seiner Argumentation gegen Porphyrios als platonisch definiert, sowie in der eigenen Position (s.u. Abschn. 3.5. mit Anm. 50). Dazu Cipriani 1996, 369–400, hier 383 f.

eine helfende Instanz einschalten, die dadurch, dass sie mit einem allmächtigen Willen ausgestattet ist, über den physikalischen Gesetzen steht und das Argument *a minore* erst ermöglicht. Der Wille dessen, der ein Lebewesen aus Geist und irdischem Leib schaffen konnte (*qui fecit hoc animal*), kann prinzipiell irgend etwas bewirken, auch etwas, das den Gesetzen der Natur widerspricht.[21] Dieses Argument wird Augustin in den späteren Kapiteln noch philosophisch begründen (s.u. Abschn. 3.4.); hier wird seine Gültigkeit implizit vorausgesetzt.

Betrachten wir die Argumentationslinie nochmals genauer: Der Geist kann also – bereits jetzt (*potuit*) – auf der ontologischen Wertigkeitsleiter zwei Stufen nach unten steigen (und dabei den himmlischen Körper, dem er ontologisch näher ist, überspringen). Der Körper wird irgendeinmal (*poterit*) eine Stufe aufsteigen und dabei offensichtlich seine Substanz ändern können, indem er sich vom *terrenum corpus* zum *caeleste corpus* erhebt. Damit bezieht sich Augustin auf die paulinische Unterscheidung zwischen dem *corpus animale*, das die Menschen seit ihrer Erschaffung haben, und dem *corpus spiritale*, das die Gerechten bei der Auferstehung erhalten werden (*1 Cor* 15,44).[22] Er vergleicht somit zwei Prozesse miteinander, die einen völlig unterschiedlichen Realitätsgrad haben und daher eigentlich nicht vergleichbar sind. Die durch unsere gegenwärtige Existenz als Menschen empirisch fassbare Fähigkeit des Geistes, sich mit einem irdischen Körper zu verbinden, wird mit der potentiellen Fähigkeit des irdischen Körpers gleichgestellt, sich nach Aufhebung von Zeit und Raum im Jenseits in einen himmlischen zu verwandeln.

Es folgt eine zweite Frage, die einen erneuten Vergleich anstellt (22,4, p. 558,11–16):

> [III] *an terrena particula tam exigua potuit aliquid caelesti corpore melius apud se tenere, ut sensum haberet et vitam, et eam sentientem atque viventem dedignabitur caelum suscipere aut susceptam non poterit sustinere, cum de re sentiat et vivat ista meliore, quam est corpus omne caeleste?*
>
> [III] Oder konnte dies bisschen Erdenstaub etwas festhalten, was besser ist als selbst ein himmlischer Körper, um dadurch Empfindung und Leben zu gewinnen, aber der Himmel sollte es verschmähen, das bereits empfindende und lebende Geschöpf aufzunehmen, oder es nicht behalten kön-

21 In 22,5–10 wird dies mit Verweisen auf die Auferstehung Christi, eine lange Serie von Wundererscheinungen und die Märtyrer bezeugt. Augustin trennt aber in seiner Diskussion philosophische und innerchristliche Argumentation voneinander.

22 Vgl. die Ausführungen in *civ.* 22,21.

> nen, da es doch nun kraft dessen, was besser ist als jeder himmlische Körper, empfindet und lebt?

Das Argument III, in dem der Weg *a minore ad maius* auch ohne Zuhilfenahme der göttlichen Instanz funktioniert, veranschaulicht den Vergleich zwischen den Fähigkeiten von Geist und Körper in Argument II, indem der irdische Körper als „winzige irdische Partikel" bezeichnet wird. Wenn diese die Kraft hat, die Seele festzuhalten, damit sie ihm Leben und Empfindung (*sensus*) ermöglicht, soll also der Himmel sie – die winzige Partikel – nicht aufnehmen können? Damit greift Augustin die bereits am Anfang von Kap. 4 erwähnte Vorstellung auf, dass die Seele an den Leib „gebunden" sei (*vinculo … necteremur … ligamento vinciretur*), und macht den Körper zum aktiven Partner in dieser Verbindung,[23] der die Seele im eigenen Interesse – und aus eigener Kraft – an sich fesseln kann.

Im zweiten Teil von Argument III postuliert er die Fähigkeit des An-sich-Bindens auch für den Himmel: Wenn also die kleine Partikel Körper (das *elementum minus*) die Seele auf der Erde festhalten kann, sollte der „Himmel" (das *elementum maius*) den beseelten Körper (*eam sentientem atque viventem*) nicht aufnehmen wollen und bei sich behalten können? Hat ja doch der Körper allein dadurch, dass er mit der Seele verbunden ist, an ontologischer Qualität gewonnen (so dass es dem Himmel ohnehin leichter fallen müsste, ihn festzuhalten). Der Himmel wird als seinshierarchisch höheres Wesen vorgestellt, das doch mindestens gleiche Fähigkeiten haben muss wie das niedrigere Wesen ‚Körper'. Der Vergleich ist aber insofern nicht statthaft, als der Himmel als kosmischer Raum im Prinzip Seele und Körper offensteht, doch vermag der Körper aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit nicht aufzusteigen. Es muss also zuerst bewiesen werden, dass der Körper überhaupt aufsteigen kann, bevor mit dem Paradox argumentiert wird, dass der Himmel ihn nicht aufzunehmen vermöge.

Das Argument IV versucht dies nachzuholen. Augustin greift das *a fortiori*-Argument I auf und erweitert es (22,4, p. 558,19–22):

> [IV] *cur enim non vehementius admiramur incorporeos animos, caelesti corpore potiores, terrenis inligari corporibus quam corpora licet terrena sedibus quamvis caelestibus, tamen corporeis sublimari …?*

23 Zur Metapher der ‚Partnerschaft' von Körper und Seele vgl. auch unten Anm. 50.

> [IV] Warum nur wundern wir uns nicht weit mehr darüber, dass unkörperliche, selbst himmlischen Körpern überlegene Seelen an irdische Leiber gebunden werden, als darüber, dass irdische Leiber zu zwar himmlischen, doch immerhin körperlichen Behausungen erhoben werden?

Es müsse doch viel mehr erstaunen, dass sich die Seelen mit den irdischen Körpern verbinden, also nicht etwa mit den himmlischen Körpern, somit in der Abwärtsbewegung sogar eine Stufe überspringen, als dass sich die irdischen Körper in die himmlischen Sphären erheben könnten, die zudem ebenfalls körperlich sind. Augustin bezieht sich hiermit auf die in allen naturphilosophischen Lehren akzeptierte Vorstellung, dass der „Himmel", in dem sich die vom Körper getrennten Seelen aufhalten, körperlich sei. Also: Wenn sich der Geist in einen körperlichen Bereich – den Himmel – begeben kann, muss dies dem Körper erst recht möglich sein. Das Problem, dass die Körperlichkeit der supralunaren Sphäre eine andere ist als die der irdischen, wird hier nur gestreift, indem mit der Bewegung des menschlichen Körpers in den himmlischen Bereich die Vorstellung der „Sublimation" verbunden wird (*sublimari*). Augustin kommt in Kap. 11 erneut darauf zurück (s.u. Abschn. 3.2.).

Argument V ist eine Umformulierung von IV, bezieht nun aber erneut (wie bereits II) den Aspekt der göttlichen Schöpfung mit ein (22,4, p. 558,24–28):

> [V] *nam profecto sobria ratione consulta mirabilioris esse divini operis reperitur incorporalibus corporalia quodam modo attexere quam licet diversa, quia illa caelestia, ista terrestria, tamen corpora et corpora copulare.*
>
> [V] Denn bei vernünftiger Überlegung muss doch einleuchten, dass es ein wunderbareres Gotteswerk ist, Körperliches irgendwie mit Unkörperlichem zu verknüpfen, als Körper zu Körpern zu gesellen, mögen sie auch als himmlisch und irdisch voneinander verschieden sein.

Augustin argumentiert erneut *a fortiori:* Erstaunlicher ist, dass Gott bei seinem schöpferischen Handeln Unkörperliches mit Körperlichem „verwebte", als dass er zwei körperliche Dinge, Elemente von Himmel und Erde, miteinander verband. Im Gegensatz zu Argument II ist nun Gott selbst Subjekt der Tätigkeit des Verbindens: Wenn er also ersteres (*elementum maius*) kann, kann er erst recht das zweite (*elementum minus*). Wiederum wird postuliert, dass Gott allmächtig ist.

Fazit: Augustin argumentiert in *civ.* 22,4 mit einer Gedankenfigur, die beim Leser/Hörer den Eindruck erzeugen soll, dass die Verbindung von Leib und Seele in der überirdischen Sphäre ebenso möglich sei wie

– oder sogar noch eher möglich sei als – auf der Erde. Im Detail erweist sich die Beweisführung als nicht stichhaltig; damit bleibt sie in erster Linie rhetorisch.

3.2. Der *ordo elementorum* lässt auch die Erhebung von Körpern in den Himmel zu (22,11)

Den Ausführungen von 22,4 liegt implizit die Vorstellung zugrunde, dass die in der Philosophie formulierten Naturgesetze es nicht zulassen, dass irdische Körper in die überirdische Sphäre gelangen können. Zwar hat Augustin mit den a *maiore/minore*-Argumenten zu beweisen versucht, dass dies möglich sei. Die Widerlegung der Naturgesetze, die dieser Annahme widersprechen, hat er dabei jedoch nicht unternommen. Sie folgt in Kap. 11 nach einem Verweis auf die Auferstehung Christi und einem Katalog von Wunderheilungen (Kap. 5–10). Grundlage ist die Rede des platonischen *Timaios* bzw. die Auslegung durch die Platoniker (*ratiocinatores isti … magistro Platone didicerunt*), die die Lehre als genuin platonisch verstehen.[24]

Augustin diskutiert die Lehre vom Gewicht der Elemente (*de ponderibus elementorum*) aus *Ti.* 32, der zufolge die Erde als schwerstes Element und der Himmel als leichtestes in ihrer Mitte Wasser und Luft umfassen, so dass sich eine ontologische Stufung Erde-Wasser-Luft-Himmel ergebe. Daraus folgt, „dass ein irdischer Körper nicht im Himmel sein könne“ (*non potest esse terrenum corpus in caelo*).[25] Dies soll nun mit Hinweisen auf die empirische Erfahrung widerlegt werden,[26] und wiederum argumentiert Augustin *a fortiori:* Es fänden sich aber doch in allen vier Sphären Körper aus den jeweils anderen Sphären;[27] sollte also der „allmächtige Künstler“ – der Schöpfer oder Demiurg – den menschlichen Körpern nicht die Fähigkeit geben können, sich in den

24 P. 584,22–25. Die Zuschreibung der von Timaios vorgebrachten Lehre an Platon ist legitim, da sie der platonischen Interpretationstradition entspricht. Dazu Erler 2007, 529.

25 P. 584,30; vgl. 22,4 (s. o. Anm. 17 und den Text dazu).

26 In *civ.* 13,18 führt Augustin auch das ‚Faktum‘ der leiblichen Auferstehung Christi an; dazu Alfeche 1995, 131.

27 So bereits in *civ.* 13,19. In *Ti.* 49c lässt Platon Timaios aber von einer zyklischen Transformation der Elemente sprechen; dazu Alfeche 1995, 111.

Himmel zu erheben und dort zu bleiben (22,11)?[28] Augustin bringt damit zwei neue Elemente in die Diskussion der *Timaios*-Passage hinein: Der menschliche Körper kann eine bestimmte „Qualität" (*qualitas*) annehmen, um in die überirdische Sphäre zu gelangen (p. 585,22); impliziert ist damit die These von der Transformation des *corpus animale* in das *corpus spiritale* gemäß *1 Cor* 15,44, die bereits in 22,4 (Argument II) herangezogen wurde.[29] Verursacher dieser Transformation ist der *omnipotens artifex* (p. 585,23 f.): Wenn Gott allmächtig ist, kann er seine Geschöpfe mit allen denkbaren Fähigkeiten ausstatten. Er kann damit auch den *ordo elementorum* durchbrechen. Damit wird jede Beweisführung eigentlich überflüssig. Trotzdem schiebt Augustin eine pagane Wundererzählung aus einer Schrift Varros ein: Eine der Unzucht angeklagte Vestalin trug zum Beweis ihrer Unschuld in einem Sieb Wasser aus dem Tiber vor ihre Richter, ohne dass ein Tropfen verloren ging. Varros Testimonium soll also zeigen, dass auch in der paganen wissenschaftlichen Literatur von göttlicher Manipulation der Naturgesetze ausgegangen wird.

Das Argument der göttlichen Allmacht wird hier erneut nur am Rande diskutiert. Im Zentrum steht die Frage nach der Beschaffenheit (*qualitas*) der Körper, die in die überirdische Sphäre gelangen können: Es sei evident, dass das Feuer, das gemäß der naturphilosophischen Stufenontologie der himmlischen Sphäre angehört, auch auf und sogar unter der Erde sein kann. Wenn die Philosophen dies damit erklären, dass das himmlische Feuer von anderer Konsistenz sei (*tranquillus, purus, innoxius, sempiternus*) als das irdische (*turbidus, fumeus, corruptibilis atque corruptor*),[30] müssen sie auch akzeptieren, dass die Natur der irdischen Körper zu einem gewissen Zeitpunkt (*aliquando*) unvergänglich werden kann und damit eine der himmlischen Sphäre angemessene Seinsform haben wird (22,11, p. 587,26–29):

> *… cur ergo nolunt, ut credamus naturam corporum terrenorum aliquando incorruptibilem factam caelo convenientem futuram, sicut nunc ignis corruptibilis his convenit terris?*

28 P. 585,22–24: *et ut accipiat qualitatem corpus humanum, qua ferri in caelum et esse possit in caelo, omnipotenti artifici contradicitur?*

29 Vgl. auch *ench.* 91; *s.* 242,11; 277,4.

30 Vgl. z. B. Pl. *Ti.* 58d. Beide Feuer sind körperlich; nicht vergleichbar ist also die Unterscheidung zwischen wahrnehmbarem und körperlosem ‚Himmel', die Platonikern und Christen gemeinsam ist (vgl. auch Aug. *conf.* 12,2); dazu Lumpe 1991, 185; 196 f.; 204 f.

> … warum wollen sie uns dann zu glauben verbieten, dass die Natur irdischer Leiber, wenn sie dereinst unvergänglich geworden sind, zum Himmel passen werde, wie jetzt das vergängliche Feuer zu dieser Erde passt?

Augustin postuliert hier, dass die Lehre von der doppelten Beschaffenheit des Feuers, also des irdischen Feuers und des Äthers, eine Art Analogieschluss erlaube. Wenn das Feuer in der irdischen wie auch in der himmlischen Sphäre unterschiedlich beschaffen sein kann, müsse dies auch für den menschlichen Körper möglich sein.

Die Problematik dieser Argumentation ist evident: In der antiken Naturphilosophie wird mit einem Analogieschluss, der eine Form der Induktion ist, aufgrund der Ähnlichkeit zweier (oder mehrerer) natürlicher Phänomene in einigen ihrer Teile auf die Ähnlichkeit weiterer, den Sinnen nicht zugänglicher Teile geschlossen. Die Unterscheidung von irdischem und himmlischem – astralem – Feuer basiert auf Naturbeobachtung; die Unterscheidung von irdischem und auferstandenem, geistigem Körper ist das Konstrukt einer religiösen Lehre. Augustin bringt damit ein natürliches Phänomen und ein spekulatives Element miteinander in Verbindung, zwischen denen weder im Wesen noch in der Struktur eine Ähnlichkeit besteht. Der Schluss vom astralen Feuer auf die Existenz eines *corpus spiritale* ist somit nicht legitim.

3.3. Die Physiologie des auferstandenen Leibes (22,12–24)

In Kap. 12 führt Augustin eine Reihe von Einwänden gegen die Auferstehungslehre an, die nicht näher identifizierte Gegner vorbringen würden. Die Einwände kreisen um die Frage nach dem Aussehen des auferstanden Leibes im Verhältnis zum Zustand des auf Erden lebenden Körpers bzw. einer Leiche, der ja je nach Alter (vom abgetriebenen Fötus bis zum Greisen), Größe und Statur (Magerkeit und Fettleibigkeit), Wuchs (Missgeburten, Monstrosität) und Verunstaltungen vor und nach dem Tod (Folter, Verwesung, Kannibalismus) unterschiedlich sein kann.[31] Die Kapitel 13–21 widmen sich im Detail der Beantwor-

31 Vgl. auch *ench.* 84–92; *civ.* 13,20; *s.* 243. Dazu Bynum 1995, 97–104. Der Vergleich mit dem Statuenbildner findet sich auch bei Chrys. *hom. in Matth.* 34,4. – Indem Augustin am Schluss des Kapitels auf die Lehre der Metempsychose bei Platon und Porphyrios Bezug nimmt, legt er eine Identifikation der Autoren dieser Vorwürfe mit Vertretern der platonischen Lehre zumindest nahe.

tung dieser Fragen:[32] Gott wird fehlende Teile am auferstandenen Leib ersetzen (22,14), den Kindern und Greisen die Körper geben, die sie in der Jugend erlangt hätten bzw. erlangt haben (22,15), deformierte Stellen durch Um- oder Neuordnung in einen idealen Zustand versetzen (22,19), durch Kannibalismus von einem Menschen in einen anderen übergegangenes Fleisch aus der Luft „zurückrufen" (22,20, p. 600,11; p. 601,9 und 15: *revocare*) oder es dann, wenn es sich ganz aufgelöst hat, neu zusammensetzen (p. 601,17: *reparare*). Wie ein Künstler, der aus ein und demselben Material immer wieder neue Statuen formen kann (22,19), stellt Gott die Körper wieder so her (p. 598,29: *corrigere*; 22,21, p. 602,11: *restituere*), dass jeder der Idee (*ratio*) seines irdischen Körpers (22,14 und 20), dem „inneren Menschen" (22,16) und dem „Maß der Vollkommenheit" und den Gesetzen der Harmonie entspricht und damit zum *vir perfectus* wird.[33] Mit dem Übergang in diesen neuen Zustand stellen sich auch die Unverderblichkeit (*incorruptio*) und Unsterblichkeit (*inmortalitas*) des Leibes ein, nicht zuletzt auch die Freiheit von fleischlichen Begierden, so dass die Männer und Frauen mit ihren Geschlechtsteilen ohne Geschlechtsverkehr und die Frauen in der Folge ohne Geburtswehen zusammen leben können.[34]

In diesem Teil (Kap. 12–24) liefert Augustin die physiologische Grundlage für die philosophisch ausgerichtete Argumentation in den folgenden Kapiteln (25–28).[35] Gestützt auf die biblische Autorität

32 Gestützt auf *Eph* 4,13–16. Zur Tradition der Argumentation in der griechischen christlichen Literatur, gegen die sich Origenes wendet, vgl. Bynum 1995, 104 f. (vgl. ibid. 163 Anm. 38 zu rabbinischen und iranischen Quellen); Tazi 1989, 539.

33 Zum „Maß der Vollkommenheit" (nach *Eph* 4,13) vgl. 22,14 (p. 591,14): *perfectionis modus* (vgl. bereits *beata v.* 7); zur Harmonie 22,19 (p. 597,28): *partium congruentia*; zum *vir perfectus* 22,18 (p. 595,22; 596,8); vgl. 22,20 (p. 601,26): *ratio iuventutis* (bereits 22,15, p. 592,14 f.). – Von der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber in der Hölle ist nie die Rede.

34 22,21 (p. 602,13–15): *in spiritalis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum resurget incorruptione atque inmortalitate vestitum.*

35 Die Kapitel 22–24 skizzieren einen Kontrast zur Darstellung des Lebens im auferstandenen Leib ohne Verderbnis: Das Leben im Diesseits ist von Elend und Sündenstrafe geprägt, aus dem allein die göttliche Gnade Erlösung bringen kann (22,22), dem auch die ‚Gerechten' unterworfen sind, solange sie im irdischen Körper sind (22,23); als Produkt der göttlichen Schöpfung ist es aber auch gut und weist als solches auch auf das vollkommene Leben im Jenseits voraus (22,24).

skizziert er eine Lehre der Konstruierbarkeit des auferstandenen Leibes, die in ihrer Ausführlichkeit einmalig ist. Bedingung der Möglichkeit der Transformation des irdischen in den auferstandenen Leib ist die Allmacht des Schöpfergottes.[36] Zusätzlich liefert Augustin eine Erklärung, die sich um Kompatibilität mit den Grundlagen der antiken Biologie und Anthropologie bemüht. Ausgegangen wird vom Ideal eines menschlichen Körpers, der demjenigen eines gesunden, nicht missgebildeten Menschen in jugendlichem Alter entspricht (22,20, p. 601,26: *ratio iuventutis*). Die Materie des menschlichen Fleisches ist unvergänglich, also können verderbte Teile wieder ersetzt werden. Augustins Ausführungen erinnern zum einen an die pythagoreische Theorie der Palingenesia alles Gewordenen.[37] Zum anderen scheint er, wenn er Gott das durch Kannibalismus scheinbar in andere Körper übergegangene, in Wahrheit aber in Luft aufgelöste Menschenfleisch „zurückrufen" lässt, atomistische Vorstellungen aufzugreifen.

3.4. Die Allmacht Gottes (22,25–26a)

Nach dem physiologischen Exkurs, der die Position nicht namentlich genannter Gegner widerlegen soll, stehen in der Kapitelsequenz 25–28 wiederum die Platoniker (22,25: *philosophi nobiles*) im Fokus. Das einzige Element seiner Argumentation, das Augustin bisher nicht auf eine philosophische Lehre zurückgeführt hat, ist die Allmacht Gottes, mit der er alle Veränderungen des menschlichen Körpers und andere Manipulationen der Naturgesetze prinzipiell erklären kann.[38] Sie war bisher mehr oder weniger implizit die *ultima ratio* der um philosophische Stichhaltigkeit bemühten Argumentation. In Kap. 25 werden nun sowohl Allmacht wie Autorität Gottes explizit postuliert: Der Gott, den auch gemäß Porphyrios alle anderen göttlichen Wesen fürchten (*ipsa*

36 Die Unsterblichkeit des auferstandenen Menschen ergibt sich also nicht aus der Qualität der unsterblichen Seele, sondern ist ein Geschenk Gottes; denn der irdische Leib muss ja in den Auferstehungsleib transformiert werden, während die Seele ihr ebenfalls von Gott geschaffenes Wesen bewahrt. Dazu Tazi 1989, 525.

37 Vgl. z. B. Porph. *VP* 19.

38 Das Argument wird in philosophisch relevantem Kontext bereits in 13,17 (p. 577,24 f.) und 13,18 (p. 579,23–25) herangezogen, im Kontext der Auferstehungslehre in 21,2 und 22,1.

numina perhorrescunt),[39] hat die Auferstehung des Leibes verkündet, und zwar in einer Weise, die nicht der Allegorese bedürfe. Damit wird dem Bibeltext, der die Auferstehung des Leibes lehrt, von vornherein ein bedingungslos zu akzeptierender Wahrheitsgehalt zugesprochen. Was also die Platoniker der Lehre von der Auferstehung des Leibes entgegenzusetzen haben, kann als grundsätzlich falsch, weil nicht der Autorität der Bibel entsprechend, gelten. Vom christlich-theologischen Standpunkt aus gesehen, könnte die Auseinandersetzung mit den Platonikern hier abgeschlossen sein.[40]

Aber erneut wechselt Augustin auf die Ebene der philosophischen Argumentation. Wie bereits in früheren Büchern, am prominentesten in 10,30, wendet er sich in 22,26 gegen Porphyrios' aus der platonischen Seelenlehre abgeleiteten Grundsatz, dass „alles Körperliche zu fliehen sei" (*omne corpus esse fugiendum*) (22,26, p. 619,29):

> *emendet libros suos istorum omnium magister Plato et dicat eorum deos, ut beati sint, sua corpora fugituros, id est esse morituros, quos in caelestibus corporibus dixit inclusos; quibus tamen deus, a quo facti sunt, quo possent esse securi, inmortalitatem, id est in eisdem corporibus aeternam permansionem, non eorum natura id habente, sed suo consilio praevalente, promisit.*
>
> Mag doch Plato, der Lehrmeister ihrer aller, seine eigenen Bücher säubern und sagen, dass auch deren Götter, die er sich in himmlische Leiber gekleidet denkt, um selig zu sein, ihre Leiber fliehen, also sterben müssen. Aber nein, ihnen soll der Gott, der sie schuf, damit sie beruhigt sein können, Unsterblichkeit, das ist ewiges Verweilen in ihren Leibern verheißen haben, was freilich nicht in deren Natur liegen, sondern sein übermächtiger Ratschluss herbeigeführt haben soll.

Dem porphyrianischen Grundsatz stellt Augustin die Schöpfungslehre des platonischen *Timaios* entgegen: Wenn man nicht wolle, dass Platon seinen Dialog neu schreiben soll, dann müssten nach Porphyrios auch die Götter, denen der platonische Demiurg (*deus*) gemäß *Ti.* 41a himmlische Körper gegeben hat, aus ihren Körpern fliehen und damit sterben wollen. Der Demiurg hat ihnen aber Unsterblichkeit und damit ein ewiges Leben in diesen Körpern versprochen.[41] Dies war nicht in

39 Nach O'Meara 1959, 51 handelt es sich dabei um ein Zitat aus einem Apollon-Orakel aus Porphyrios' *De regressu animae.*

40 Augustin verweist zudem auf seine Ausführungen in 13,18 f., die denjenigen in 22,11 entsprechen.

41 Die Götter wollen ihren Körpern also nicht entfliehen; damit ist nach Augustin der porphyrianische Grundsatz widerlegt. Vgl. auch *civ.* 10,29; 13,17; 22,26; *s.* 241,7 f.

der Natur der Götter angelegt, sondern geschah aufgrund des göttlichen Ratschlusses.[42]

Im Fokus der folgenden Diskussion steht nun zunächst nicht Porphyrios' Postulat der Körperflüchtigkeit, sondern das *consilium* (die *βούλησις*) des platonischen Demiurgen, der den körperlichen Göttern gegen die Natur (*non earum natura id habente*) die Unsterblichkeit verliehen hat. Als Beleg wird die *Timaios*-Stelle in der Übersetzung Ciceros (*Ti.* 40) zitiert (22,26, p. 619,14–25):[43]

> *sic enim eum locutum narrat Plato: „quoniam estis orti, inquit, inmortales esse et indissolubiles non potestis; non tamen dissolvemini neque vos ulla mortis fata periment nec erunt valentiora quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa quibus estis conligati" … qui enim dicit: „vos quidem inmortales esse non potestis, sed mea voluntate inmortales eritis", quid aliud dicit quam „id quod fieri non potest me faciente tamen eritis"?*
>
> Denn Plato lässt ihn also reden: ‚Da ihr entstanden seid, könnt ihr nicht unsterblich und unvergänglich sein; aber ihr sollt trotzdem nicht vergehen, und kein Todesgeschick soll euch hinraffen und mächtiger sein als mein Beschluss, der ein stärkeres Band eurer Unvergänglichkeit ist als jene Bande, die euch einst zusammengefügt' … Denn wer spricht: ‚Ihr könnt zwar nicht unsterblich sein, aber weil ich's will, werdet ihr's dennoch sein', sagt ja nichts anderes als: ‚Es ist zwar unmöglich, aber wenn ich's tue, geschieht es doch'.

Die Schlussfolgerung ist klar: Wenn laut Platon göttlicher Ratschluss (*consilium*) und Wille (*voluntas*) bewirken können, dass Gott gegen die Naturgesetze Gewordenes unvergänglich, Sterbliches unsterblich und damit das Unmögliche möglich machen kann, vermag derselbe Gott auch das menschliche Fleisch in unverderblicher, unsterblicher und geistiger Form auferstehen zu lassen (22,26, p. 619,25–28):

> *ille igitur carnem incorruptibilem, inmortalem, spiritalem resuscitabit, qui iuxta Platonem id quod inpossibile est se facturum esse promisit.*
>
> Der also wird das Fleisch unvergänglich, unsterblich, geistig auferwecken, der nach Plato verheißen hat, Unmögliches zu tun.

Der Mythos von der Erschaffung der Götter des platonischen *Timaios* wird nun aber nicht zum Nachweis herangezogen, dass unsterbliches

42 In *civ.* 10,29 bringt Augustin auch das Argument der Weltseele vor, die den materiellen Kosmos belebt und dennoch glückselig ist; vgl. 13,17. Dazu Alfeche 1995, 118 f. und 128–131.

43 Das Zitat findet sich auch in *civ.* 13,16; *s.* 241,8; 242,7. Vgl. auch *civ.* 13,17 und 19.

Leben in Körpern möglich sein müsse. Denn dieses Argument ließe sich dadurch entkräften, dass der platonische Schöpfergott diesen Akt gegen die Natur ja an den Körpern der Götter vollzogen hat, dass also nicht auf die menschlichen Körper geschlossen werden dürfe. Vielmehr dient die Stelle als ‚Beweis' für die Allmacht des Schöpfergottes, der – nach Platon – willentlich auch den Naturgesetzen zuwider handeln kann (p. 619,31 f.: *qui etiam secundum Platonem facit inpossibilia*).[44] Augustin versucht damit, den Faktor der Allmacht Gottes, der die Manipulation wider die Naturgesetze rechtfertigt, philosophisch zu legitimieren.

Allerdings hat gerade Porphyrios das Argument der göttlichen Allmacht scharf kritisiert und explizit zu widerlegen versucht: Gott könne historische Tatsachen nicht ungeschehen machen, mathematische Gesetze nicht aushebeln und sei nicht fähig, Böses zu tun.[45] Augustin geht höchstens implizit auf diese Polemik ein – wenn er sie denn kennt -, indem er betont, dass es nichts gebe, was „der Allmächtige nicht kann", außer dass er nicht lügen könne (22,25, p. 618, 6–8: *si volunt invenire quod omnipotens non potest, habent prorsus, ego dicam: mentiri non potest*).[46] Mit dem Rekurs auf den platonischen *Timaios* hat offenbar jegliche Kritik an dem Omnipotenz-Argument als widerlegt oder überflüssig zu gelten.[47]

3.5. Der Geist im idealen Körper (22,26b–28)

Im letzten Teil von Kap. 26 konfrontiert Augustin den porphyrianischen Leitsatz *omne corpus esse fugiendum* mit der von Platon postulierten Sehnsucht der menschlichen Seelen, die ohne Körper sind, in den irdischen Körper zurückzukehren.[48] Damit stehen sich innerhalb der

44 Das Argument findet sich bereits in *civ.* 13,17. – Der Demiurg wird in *civ.* konsequent mit dem Schöpfergott gleichgesetzt; vgl. auch 8,6 und 10–12; 11,21; 12,19; 12,27.

45 *Contra Christianos* (Mac. Mgn. *apocr.*), fr. 94,5–7.

46 Damit wird deutlich, dass Augustin kein theologischer Voluntarist ist, da er von der Vernünftigkeit des göttlichen Willens ausgeht. Dazu Horn 1996, 113–132, hier 129 f.

47 Das Argument findet sich bereits bei den griechischen Apologeten, wurde jedoch von Origenes kritisiert; vgl. Miles 1979, 105 mit Anm. 42, 163.

48 Für Platon ist keine entsprechende Aussage belegt; eindeutig ist erst Plot. 4,8,1 f. (vgl. dazu oben Anm. 20). Als Beleg für diese Sehnsucht der körperlosen Seelen zitiert Augustin einen Vers aus der Anchises-Rede in Vergils *Aeneis* (6,751), den er platonisch interpretiert (*ex Platone Vergilius*); so

platonischen Schule zwei Positionen diametral gegenüber: Nach Porphyrios wollen die Seelen dem Körper entfliehen, nach Platon wollen sie wieder in einen Körper zurück. Eine dritte Position lässt sich gestützt auf den *Timaios*-Mythos vertreten: dass es Seelen gibt, die in ihren Körpern bereits glückselig sind und in diesen bleiben wollen (*corpora, in quae reverti cupiunt, secum habebunt*).[49]

Diese dritte Position wird im Folgenden als ideale Lösung dargestellt, die sich aus der Kontroverse zwischen den Positionen der beiden Philosophen ergibt und die mit der christlichen identifiziert werden kann (Kap. 27). Denn einerseits sei Platons Lehre wahr, dass selbst die Seelen der Weisen nicht ohne Körper sein können und in die Körper zurückkehren wollen;[50] andererseits vertrete auch Porphyrios die Wahrheit, indem er sagt, dass eine gereinigte Seele nach ihrer Heimkehr zum „Vater" nicht mehr zu den „Übeln der Welt" zurückkehren müsse. Beide hätten sie, wenn sie miteinander hätten kommunizieren können, auf diese richtige Lösung kommen müssen: dass die reinen Seelen einmal solche Körper erhalten würden, in denen sie von Beschwerden unbehelligt und ewig leben können (22,27).[51] Aus ihren Positionen ergibt sich also folgende Schlussfolgerung (p. 621,5–9):

---

auch in *civ.* 10,21; 10,30; 13,19; 14,15; 21,3; *s.* 241,5. Damit greift er offenbar auf eine platonische Vergilinterpretation zurück; dazu Hadot 1971, 215–231. Vgl. auch Müller 2003, 282–287. – In *s.* 241,4 unterstellt Augustin Platon, dass er meine, die Seelen erstrebten die Rückkehr in den Körper wegen der *delectatio corporis*; dazu Alfeche 1995, 100 f.

49 P. 620,7 f. Das Argument findet sich bereits in *civ.* 13,19; dazu Alfeche 1995, 126–128 und 132–134.

50 In *ep.* 140,16 nennt Augustin die Verbindung von Geist und Körper ein *dulce consortium*, in *util. ieiun.* 5 ein *quasi quoddam coniugium*; öfter spricht er von *cohaerere* (z.B. *civ.* 10,29, p.449,18), von einem Gewebe (*civ.* 22,4, p. 558,27: *attexere*), von einer *connexio* (*ep.* 238,12), vom *naturalis quidam adpetitus corpus administrandi* (*Gn. litt.* 12,35,68) usw. Dazu Rist 1995, 97–104; van Bavel 1995, 45–93. Nach Cipriani 1996, 384 f. stützt sich Augustin damit auf Varros Anthropologie. – Die Trennung von Seele und Leib – der Tod – kann daher kein Gut sein (*civ.* 13,6); die Todesqualen entstehen infolge der Trennung von Körper und Seele, die „gegen die Natur" erfolgt (*contra naturam*). Dazu Miles 1979, 120 f.

51 P. 620,28–621,3: *puto quod viderent esse iam consequens, ut et redirent animae ad corpora et talia reciperent corpora, in quibus beate atque inmortaliter viverent.* Vgl. auch 22,27 (p. 620,15–17): Wenn die beiden miteinander hätten diskutieren können, wären sie „vielleicht" zu der christlichen Lösung gekommen (*facti essent fortasse Christiani*). Dazu Alfeche 1995, 124–126; Richey 1995, 136 f., der dem Rückschluss auf Platon die Legitimität abspricht (die Augustin allerdings nicht

dicat itaque cum Platone Porphyrius: redibunt ad corpora; dicat Plato cum Porphyrio: non redibunt ad mala: et ad ea corpora redire consentient, in quibus nulla patiantur mala.

Nun, so möge Porphyrios mit Plato sprechen: Sie werden zu Leibern zurückkehren, Plato aber mit Porphyrios: Sie werden nicht zu Übeln zurückkehren. Dann werden beide darin übereinstimmen, dass sie zu solchen Leibern zurückkehren, in denen sie keine Übel zu erdulden haben.

Wenn der Körper keine „Übel" (*mala*) erleidet bzw. verursacht und damit der Seele ein Leben in sittlicher Vollkommenheit ermöglicht, gibt es keinen Grund mehr, dass die Seele die Trennung vom Körper erstreben soll.[52] Vielmehr wird ihrem natürlichen Verlangen nach der Einkörperung für immer Genüge getan. Dieser Schluss ist plausibel: Augustin legt die beiden Positionen als Prämissen fest (*redibunt ad corpora* und *non redibunt ad mala*) und lässt aus diesen die Platoniker selbst auf die Lehre der Auferstehung des Leibes schließen (*consentient*). Doch dann geht er einen Schritt weiter (22,27, p. 621,11–16):

hoc enim, quantum existimo, iam facile nobis concederent ambo, ut, qui faterentur ad inmortalia corpora redituras animas esse sanctorum, ad sua illas redire permitterent, in quibus mala huius saeculi pertulerunt, in quibus deum, ut his malis carerent, pie fideliterque coluerunt.

Denn so viel würden sie uns beide, denke ich, gern einräumen, hätten sie nur erst zugegeben, dass die Seelen der Heiligen zu unsterblichen Leibern zurückkehren, dass sie dann zu ihren eigenen Leibern zurückkehren dürfen, in denen sie die Übel dieser Welt erlitten, und in denen sie, um von diesen Übeln erlöst zu werden, Gott fromm und gläubig verehrten.

Die beiden Philosophen hätten in der Folge den Christen wohl auch zugestanden (*concederent ambo*), dass die Seelen der „Heiligen" in genau die – nun unsterblichen – Körper hätten eingehen dürfen, in denen sie als Sterbliche die „Übel dieser Welt" ertragen und gottgefällig gelebt hätten, um von diesen Übeln erlöst zu werden. Tatsächlich postuliert die christliche Auferstehungslehre die personelle – leibliche und geistige

einfordert). Eine ähnliche Denkfigur findet sich in *vera rel.* 3–5: Platon hätte, wenn er das historische Ereignis der Geburt Christi erlebt hätte, diesen sicherlich als wahren Mittler zwischen Menschen und Gott anerkannt (*vera rel.* 3: *si enim Plato ipse viveret …*).

52 Vgl. *s.* 240,3: *si diceremus carnem resurrecturam, ut esuriat, ut sitiat, ut aegrotet, ut laboret; ut corruptionibus subiciatur, merito credere non deberes. … caro resurget incorruptibilis, caro resurget sine vitio, sine deformitate, sine mortalitate, sine onere, sine pondere.* Dazu auch Fuhrer 2004, 173–188, hier 183–185.

– Identität des Auferweckten mit dem Verstorbenen.[53] Damit bringt Augustin am Ende einer für sich genommen stringenten logischen Argumentation ein neues Element in die Formulierung der *conclusio* hinein, das in den beiden platonischen Prämissen nicht enthalten ist und das sich demnach auch nicht erschließen lässt.[54] Dass die Platoniker diesen Zusatz akzeptiert hätten, ist nicht plausibel und bleibt reine Spekulation.

Im Folgenden (Kap. 28) führt Augustin ein Zeugnis Varros an, das diesen Zusatz belegen soll: Griechische Horoskopsteller würden behaupten, dass die Seelen nach 440 Jahren in ihren eigenen Leib zurückkehrten. Zwar liegt Varro gemäß Augustin insofern falsch, als Varro diesen wiedervereinigten Seelen und Körpern nicht ewiges Leben zugesteht; dennoch soll sein Testimonium als Beweis dafür dienen, dass Seelen nach längerer Zeit in einen Körper zurückkehren können, der zuvor verwest oder verstümmelt gewesen war. Ein philosophisches Argument wird damit nicht geliefert, geschweige denn dass die Erweiterung der *conclusio* von 22,27 legitimiert wird.

Auch die Beweisführung in Kap. 26–28 basiert also nicht auf gültigen Schlüssen, sondern ist wiederum eher rhetorischer Natur. Behauptet wird letztlich, dass sich aus einer Kombination zweier philosophischer Positionen und einem religionshistorisch interessanten, aber nicht philosophisch relevanten Testimonium auf die Wahrheit der christlichen Auferstehungslehre schließen lasse.

3.6. Die Gottesschau der Menschen im auferstandenen Leib (22,29)

Das Gedankenexperiment von *civ.* 22 wird in den beiden letzten Kapiteln (29 f.) mit einer apokalyptischen Vision abgeschlossen, die vergleichbar ist mit den Jenseitsszenarien der paganen Mythologie. Augustin beschränkt sich auf die Gruppe der Heiligen und deren Leben auf

53 Dieses Element der Auferstehungslehre wird auch als Beitrag zur Entwicklung einer Persönlichkeitstheorie gewertet, die im Mittelalter mit der Erfahrung im eigenen ‚Fleisch' verbunden wird; dazu Bynum 1995, 100 f.; Richey 1995, 141 mit Anm. 36. Vgl. auch Miles 1979, 100 f. zu den Auswirkungen auf die frühchristlichen Begräbnispraktiken (nach G.M.C. Toynbee).

54 In *civ.* 10,30 polemisiert Augustin gegen Platons und Plotins Seelenwanderungslehre, namentlich gegen die Vorstellung, dass Seelen auch in Tierkörper eingehen können; Porphyrios gesteht er zu, dass er seinen Lehrer korrigiert habe (vgl. auch 12,21; 12,27; 13,19). Dazu O'Daly 1987, 72–75.

der „neuen Erde“ und im „neuen Himmel“, das in der Gottesschau und dem Gotteslob besteht.[55] Mit philosophischen Positionen setzt er sich zuletzt in Kap. 29 auseinander: Es stelle sich die Frage (p. 625,3 f.: *non parva quaestio est*), ob die Menschen in ihrem auferstandenen Leib Gott mit ihren leiblichen Augen (*oculi corporei*) sehen werden. Wiederum betont Augustin, dass Aussagen über die Fähigkeiten des *corpus spiritale* spekulativ bleiben müssen.[56]

Die Annahme einer Schau des unkörperlichen Gottes mit körperlichen Augen – selbst eines geistigen Körpers – widerspricht dem in der Philosophie akzeptierten Axiom des *idem per idem*, wie Augustin ausführt: Die Körpersinne können nichts Intelligibles wahrnehmen, und auch der Geist kann Körperliches nicht selbst (p. 628,27: *per se ipsam*) erkennen, sondern ist auf die Sinne angewiesen.[57] Wie steht es nun aber um die geistige Erkenntnis und sinnliche Wahrnehmung, wenn der Geist sich in einem geistigen Leib befindet? Augustin braucht also für den auferstandenen Menschen und die Sinne des geistigen Leibes eine eigene Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie. Er nimmt an, dass die andersgearteten Augen auch die „geistige Natur“ sehen können,[58] wofür er wie folgt argumentiert: Gott, der ja rein geistig ist (nach *Io.* 4,24), kann Sinnliches sehen; wenn also der reine Geist Körper sehen kann, kann man auch annehmen, dass ein geistiger Körper Geist wahrnehmen kann (22,29, p. 629,7–9):

> *sicut ergo constat corpora videri spiritu, quid si tanta erit potentia spiritalis corporis, ut corpore videatur et spiritus? spiritus enim est deus.*

55 P. 629,18 f. und 630,9 f.; vgl. dazu oben Anm. 16. – Die Beschreibung der Höllenstrafen erfolgte in Buch 21; vgl. auch *ench.* 93.

56 P. 628,18 f.: … *spiritale corpus nescimus quantos habebit accessus* (*de re quippe inexperta loquimur*). – Die Unterscheidung zwischen *visio corporalis, spiritalis* und *intellectualis* aus *Gn. litt.* 12,11,22–12,25,52 gilt auch für die Wahrnehmung des auferstandenen Körpers, allerdings ohne Irrtumsanfälligkeit (ibid. 12,36,69). Nach Watson 1983/84, 222–232 stützt sich Augustin dabei auf Porphyrios' Theorie der imaginativen Fähigkeiten des menschlichen Pneumas im Prozess der Erinnerung und Repräsentation von sinnlichen Erscheinungen (z. B. im Traum).

57 P. 628,24–30: *ratiocinatio quippe illa philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intellegibilia videri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens valeat intueri, si posset nobis esse certissima, profecto certum esset per oculos corporis etiam spiritalis nullo modo posse videri deum.* – Augustin selbst bestimmt noch in *an. quant.* 76 die permanente höchste Schau als körperlos; vgl. *ep.* 92 und 148; dazu Miles 1979, 108–111.

58 P. 626,26 f.

> Wenn also klar ist, dass der Geist Körperhaftes schauen kann, sollte dann nicht auch die Macht des geistigen Leibes so weit gehen, Geistiges leiblich wahrzunehmen? Denn Gott ist Geist.

Folglich müsste auch die Gottesschau mit den körperlichen Augen des geistigen Leibes möglich sein. Augustin geht somit von einem Umkehrschluss aus. Dieser ist jedoch aus zwei Gründen nicht zulässig: Zum einen ist der Geist dem Körper – auch dem geistigen Körper – definitionsgemäß überlegen; es lässt sich also nicht von den Fähigkeiten des Körpers auf die des Geistes schließen. Zum anderen kann auch nicht von der Fähigkeit Gottes auf die des Menschen (auch nicht des auferstandenen) geschlossen werden. Immerhin formuliert Augustin die Schlussfolgerung als Frage (*quid si tanta erit potentia …?*) und markiert sie damit als spekulativ. Die Vorstellung, dass die auferstandenen Menschen Gott mit ihren körperlichen Augen sehen werden, bleibt also nicht mehr als eine – immerhin „sehr glaubhafte" – Hypothese (22,29: *valdeque credibile est*).[59]

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die Annahme, dass der Geist durch den auferstandenen Körper in keiner Weise behindert wird. Jener Körper ist nicht nur unvergänglich und unverletzlich, frei von Schmerz und Begierden, sondern auch zur höchsten Schau fähig. Eine solche Fähigkeit muss dem auferstandenen Körper deshalb – wenn auch nur spekulativ – zugesprochen werden, weil dieser sonst letztlich doch immer noch als Fessel der Seele verstanden werden könnte.

---

59 P. 629,17–22: *quam ob rem fieri potest valdeque credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut deum ubique praesentem et universa etiam corporalia gubernantem per corpora quae gestabimus et quae conspiciemus, quaqua versum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus …* Augustin skizziert in der Folge auch zwei Denkmöglichkeiten dieser Gottesschau mit den ‚neuen Augen' (p. 630,2–12): Entweder werden ‚wir' Gott mit diesen geistigen Augen sehen, weil sie dem reinen Geist ähnlich sind, oder wir sehen Gott im Geist in uns allen und mit dem Leib in jedem Leib (*per corpora in omni corpore*). Im ersten Fall rekurriert Augustin auf die Verähnlichungsthese, im zweiten Fall auf die Lehre von der *imago dei* im menschlichen Geist und die Göttlichkeit der materiellen Schöpfung. Mit beiden Thesen macht er doch Konzessionen an das Prinzip des *idem per idem* (vgl. auch *Gn. litt.* 12,35,68). Nach Brittain 2002, 253–308, hier 288–295 und 301–308 rekurriert Augustin dabei auf seine Theorie des „inneren Sinnes", bei der er sich auf die stoische Theorie der nicht-rationalen Wahrnehmung stützt.

4. Das Konzept des ‚Heiligen' im auferstandenen Leib: Die Frage nach einer allgemeinen Relevanz

Das Konzept des auferstandenen Körpers ist, wie gesagt, nicht Beweisziel und kann es wegen des hypothetischen Charakters der Ausführungen auch nicht sein. Damit muss jede argumentative Begründung von vornherein ins Leere laufen. Augustins Versuche, die Auferstehungslehre in Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen sozusagen ex post philosophisch zu legitimieren, entsprechen denn auch nicht den Regeln einer stringenten Beweisführung.

Allerdings handelt es sich bei *civ.* ja nicht um einen philosophischen Traktat: Die Adressaten sind ein gebildetes Laienpublikum, jedenfalls nicht ein Fachpublikum; die Intention der Schrift ist apologetisch und katechetisch.[60] *Civ.* hat also in erster Linie eine persuasive Funktion und bedient sich zu diesem Zweck der philosophischen Argumentation; *civ.* ist ein stark rhetorisierter Text,[61] in dem Philosopheme meist nur subsidiäre Funktion haben. Die Jenseitsvorstellungen am Ende des Werks sollen durch die Konfrontation mit der platonischen Kritik und durch die Inszenierung einer logisch stringenten Gegenargumentation philosophisch aufgewertet werden und damit intellektuellen Ansprüchen genügen können. Das Ziel der Schrift ist also nicht die sachliche, diskursive Auseinandersetzung mit Positionen, sondern die überzeugende Präsentation eines religiösen Dogmas. Damit wird ebenfalls klar, dass das Kriterium der Stichhaltigkeit der philosophischen Argumentation nicht erfüllt sein muss.

Das Bemühen Augustins wie auch anderer christlicher Denker der ersten Jahrhunderte, den frommen Christen nach dem Jüngsten Gericht ein Leben zu versprechen, in dem sie in ihren unversehrten und unvergänglichen Körper eingehen und damit als Individuen eine neue Existenz haben würden, wird in der Forschung, die sich in die Tradition der Sozialanthropologie Durkheims stellt, aber auch in feministischen Lektüren als Versuch verstanden, die irdischen Machtverhältnisse ins Jenseits übertragen zu können: Da Körperkonzepte immer auch soziale Konzepte transportieren, würden mit der Erhaltung der körperlichen Individualität im Jenseits auch die klerikale und moralisch legitimierte Hierarchisierung sowie die sexuellen, sozialen und religiösen Unterschiede bewahrt. Dagegen betont Caroline Walker Bynum, dass die

60 Dazu van Oort 1991, 164–198, bes. 196–198.
61 Dies betont neuerdings auch Tornau 2006.

Auferstehungslehre im 4. und 5. Jh. in erster Linie ein Erlösungsversprechen vermitteln solle:[62] Gleich, welche Behinderungen, Verletzungen, Krankheiten usw. dem menschlichen Körper im Diesseits widerfahren sollten, am Ende würde jeder, der im Diesseits ein gutes Leben geführt habe, in seinem eigenen intakten Körper und dem eigenen unverweslichen Fleisch weiterleben können. Augustins Auferstehungslehre formuliere zudem eine Position innerhalb der Diskussion über die Wirkung der Askese auf den Körper und eine Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten der Stabilisierung der körperlichen Bedürfnisse durch Enthaltsamkeit: Nicht der Tod und damit die Trennung von Körper und Seele sei das Ende eines enthaltsamen Lebens, sondern die Aussicht auf das höchste Stadium der Sublimierung des eigenen Körpers, den der Asket bereits im Diesseits daraufhin ausgebildet und trainiert hat.

Damit lässt sich zumindest eine soziokulturelle Relevanz der augustinischen Darstellung der Auferstehungslehre deutlich machen. Es bleibt die Frage nach ihrer philosophischen Relevanz.

Augustins visionäre Skizze in *civ.* 22 ist sicher auch ohne formallogische Legitimation mehr als ein theologisch oder religionshistorisch interessantes Testimonium. Sie versucht ja letztlich nichts weniger, als das platonisch-dualistische Menschenbild zu erweitern und zu optimieren. Die Perspektive der Auferstehung des Leibes steht diesem dabei nicht prinzipiell entgegen, sie versucht es nicht als Ganzes zu überwinden. Das Leben des Geistes im irdischen Körper wird weiterhin als ein Zustand beschrieben, der nach Befreiung bzw. Erlösung verlangt; die irdische Leiblichkeit markiert weiterhin Schwäche, fördert die Triebhaftigkeit, behindert den Geist in seinem Aufstieg zur höchsten Erkenntnis.[63] Gemäß der platonisch-christlichen Tradition geht Augustin weiterhin davon aus, dass der Geist im Leben an den Körper gebunden ist, sich beim Tod von ihm löst, in die supralunare Sphäre aufsteigt und sich danach wieder mit ihm verbinden will. Anders als die platonische Seelenwanderungslehre lässt die Auferstehungslehre den Geist aber wieder in den gleichen Leib eingehen, der seinerseits in die überirdische, himmlische Sphäre aufgestiegen ist. In diesem Punkt stehen sich platonische und christliche Lehre diametral entgegen. Aber

62 Bynum 1995 gegen Elaine Pagels, John Gager, Elisabeth Clark u. a.

63 In den Formulierungen des Antagonismus zwischen *caro* und *spiritus* beruft sich Augustin öfter auf *Sap* 9,15, so z. B. in *civ.* 13,16 und 14,3; vgl. auch 22,23. Vgl. dazu Hölscher 1999, 58 f.

auch hier hebt Augustin durch seine philosophische Argumentation mehr die Nähe als die Andersheit hervor, indem er betont, dass der auferstandene Leib den Geist in seinen Funktionen nicht beeinträchtige und ihm auch die Gottesschau ermögliche. Er beansprucht damit auch explizit, die Schwierigkeiten, die dem platonischen Konzept durch die Annahme einer Metempsychose entstehen, zu lösen: Zum einen wird der Mensch von der Perspektive befreit, ohne Ende einen Zyklus von Leben, Tod und Wiedereinkörperung durchlaufen zu müssen. Zum anderen entspricht Augustins Konzept dem auch für die Platoniker letztlich bestimmenden Menschenbild, in dem Leib und Seele ein Ganzes bilden. Die Verbindung von Seele und Leib wird durch die Transformation des Leibes in eine geistige Substanz idealisiert, und das Individuum – der Mensch mit seiner ihm eigenen Persönlichkeit und seinen individuellen Fähigkeiten – bleibt ewig erhalten.

Allerdings wird dieses Leben im vollkommenen Körper in ein fernes Eschaton verlegt – nach dem Jüngsten Tag – und in einen völlig anders gearteten Raum – ins Reich Gottes bzw. den „neuen Himmel". Die Konzeption eines solchen idealen Lebens wird damit eben zu einem Gedankenexperiment: Sie betrifft nicht etwas, das ist, sondern das außerhalb von Raum und Zeit einmal sein wird, an dessen künftige Wirklichkeit ein Christ aber immerhin glaubt. Aufgrund der biblischen Vorgaben und mithilfe der Theorien und des Begriffsinstrumentariums der platonischen Lehre konstruiert Augustin einen „neuen Menschen", der nach christlichem Verständnis und Wortgebrauch ein „Heiliger" ist.

Genau dieser hypothetische und experimentelle Charakter der Ausführungen gibt aber dem Jenseitsszenario einen argumentativen Wert und ist damit entscheidend für die Frage nach der philosophischen Relevanz. Augustin schreibt keinen Wissenschaftstext, sondern wählt den Darstellungsmodus der Vision – eine Art Mythos oder Utopie -, um auf Grenzen der platonischen Konzepte aufmerksam zu machen. Dem empirisch begründeten Problem, dass der Geist durch den Körper auf dem Weg zur höchsten Erkenntnis behindert werde, stellt er mit dem Konzept des Geistes im vollkommenen Leib eine in sich plausible und konsequente Lösung entgegen. Vor dem Hintergrund der philosophischen Diskussion ist die Lösung nicht stichhaltig. Doch dadurch, dass Augustin sie im Rahmen eines zeitenthobenen Jenseitsszenarios vorstellt, kann er grundsätzlich Probleme der Leib-Seele-Dichotomie aufzeigen und ein Ideal konstruieren, das in der Philosophie so nie diskutiert worden ist: das Ideal des Geistes im vollkommenen Körper.

Die Auferstehung des Leibes

Theo Kobusch

Manchmal stehen wir auf
Stehen wir zur Auferstehung auf
Mitten am Tage
Mit unserem lebendigen Haar
Mit unserer atmenden Haut,

so lautet die erste Strophe eines wunderbaren Gedichtes von Marie-Luise Kaschnitz. Es atmet den Geist der antiken Philosophie. Denn es spricht von der geistigen Übung der Auferstehung, die der Auferstehung des Leibes vorhergeht. Die christliche Philosophie hat ihren eigenen Beitrag zum Leib-Seele-Problem beigesteuert, indem sie die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes lehrte. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser Lehrsatz als eine Fortsetzung, ja als die Vollendung der antiken Unsterblichkeitslehren aufzufassen ist. In diesem Sinne wird im ersten Kapitel das Selbstverständnis des Christentums im Hinblick auf die Auferstehungslehre repräsentativ vor Augen geführt, um im zweiten die philosophische Kritik an dieser Lehre darzulegen und schließlich, im dritten, die spekulative Deutung der Auferstehung als die Antwort auf die Frage nach dem rechten Verständnis der Selbstidentität zu begreifen.

I. Möglichkeit und Notwendigkeit der Auferstehung von den Toten

Die Auferstehung des Leibes ist einer der wesentlichen Artikel der christlichen Philosophie. Dieser Satz ist eine Modifikation des Anfangssatzes eines berühmten Aufsatzes von J. Daniélou, der 1953 erklärt hatte: „La résurrection des corps est un des articles essentiels de la révélation chrétienne“[1]. Die christliche Philosophie der ersten zwölf Jahrhunderte hat sich durchweg nicht als Offenbarungstheologie, son-

1 Daniélou 1953, 154. Vgl. auch Evans 1960, 188: „The resurrection of the dead is an essential article of Christian faith“.

dern als die Vollendung der griechischen Philosophie verstanden.[2] Innerhalb derselben nimmt die Auferstehungslehre einen wichtigen Platz ein. Das ist schon aus der Anzahl der Predigten, Traktate und Monographien zu erkennen, die in der christlichen Antike den Begriff der Auferstehung im Titel tragen.[3] Das frühe Christentum hat seine Auferstehungslehre als die Konsequenz aus der Unsterblichkeitslehre und insofern als ihre Vollendung verstanden.[4]

Unter den christlichen Schriften ragt der Traktat *Über die Auferstehung der Toten* des Athenagoras hervor, der am Ende seiner an Marcus Aurelius und seinen Sohn Commodus gerichteten Gesandtschaftsschrift (*Legatio pro Christianis*) wohl schon auf seine Auferstehungsabhandlung hinweist. Hier ist nicht der Ort, sich auf die Diskussion um die Echtheit der Schrift einzulassen. Ob echt oder unecht – diese ist die philosophischste Abhandlung über die Auferstehung in den ersten drei Jahrhunderten. Auch deswegen, weil sie eine wohldurchdachte Methodologie im Sinne Platons enthält. Athenagoras weiß nämlich, dass die Adressaten einer jeden Lehre ein sehr unterschiedliches Verhältnis zur Wahrheit haben können. Die einen verzweifeln an der Erkenntnis der Wahrheit, andere halten sich bloß an das, was ihnen gut dünkt, wieder andere bezweifeln selbst das Evidente. Der wahrhaft philosophische Logos muss dieser möglichen unterschiedlichen Ausgangssituation gerecht zu werden suchen. Er muss deswegen sowohl ein Logos um der Wahrheit willen sein, in dem die Position der Leugner und Zweifler erschüttert wird, als auch ein Logos im Sinne der Wahrheit, der die zwingenden Gründe für die eigene Position aufzuweisen vermag. Der philosophische Logos hat deswegen notwendig ein doppeltes Gesicht: Er hat den Charakter des Elenktischen, insofern er die Gründe der Zweifelshaltung oder des Irrtums, sofern sie überhaupt vorhanden sind, widerlegen muss. Er hat aber auch den Charakter der positiven Wahrheitsbehauptung, insofern er Gründe für die eigene Position nennen muss. Der elenktische Logos wird hier ganz im Sinne der platonischen Ansicht von der kathartischen Funktion der aporetischen

2 Vgl. dazu Kobusch 2006.

3 Vgl. z. B. Ps.-Justin, Tertullian, Athenagoras, eine nicht erhaltene Schrift über die Auferstehung des Origenes, Methodius von Olympus, Ephräm der Syrer, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus.

4 Roger Bacon hat als einer der ganz wenigen Vertreter der patristischen Ansicht im hohen Mittelalter die christliche Philosophie als die „Vollendung" (*complementum*) der Philosophie überhaupt bezeichnet; vgl. sein *Opus maius*, P. secunda, I, p. 63–65.

Dialoge verstanden. Er hat nach Athenagoras die propädeutisch-kathartische Funktion, die Seelen von den falschen Meinungen zu befreien, bevor die Wahrheit der Sache dargelegt werden kann. Normalerweise wird der elenktische Logos dem eigentlichen Wahrheitslogos vorausgeschickt, obwohl er ihm an Rang und Würde nachsteht.[5] Im gegenwärtigen Fall, d.h. bei der Frage der Auferstehung, geht Athenagoras genau so vor. Denn auch da gibt es diejenigen, die nicht glauben und Zweifel haben und – als Gipfel des Widersinnigen – solche, die keinen Anhaltspunkt und keinen plausiblen Grund für ihren Unglauben oder Zweifel haben.[6] In diesem Sinne schickt Athenagoras in seiner Schrift den elenktischen Logos über die Auferstehung voraus, der die falschen Meinungen widerlegt und damit die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes nachweist. Der eigentliche Wahrheitslogos über die Auferstehung dagegen ist nicht nur in dem Sinne „notwendig", dass er allen Menschen den einzig gehbaren Weg „zur Sicherheit und Rettung" zeigt,[7] sondern auch insofern er ein Wissen im strengsten Sinne des Wortes (*apodeixis*) mit unerschütterbarer Gewissheit hervorbringt.[8]

Der negative, d.h. der widerlegende Logos wendet sich besonders gegen die naturphilosophischen Einwände, die Athenagoras schon vorlagen und die, toposartig weitergegeben, auch in der von Methodius von Olympus referierten Position der Origenisten wieder auftauchen, offenbar auch von Porphyrios aufgenommen wurden und schließlich bei Gregor von Nyssa als eine gegnerische Meinung erscheinen. Diese Einwände besagen, dass dem menschlichen Leib Schicksalsschläge widerfahren können, die es unmöglich machen, die Auferstehung des Leibes zu denken. Wenn etwa jemand im Meer Schiffbruch erleidet oder gar einem Fisch zum Opfer fällt, der seinerseits wiederum von Menschen gefangen und verzehrt wird, oder wenn einer im Krieg verbrennt oder sonst eine substantielle Veränderung seines Leibes erleiden muss, auch wenn man an Kannibalismus denkt – wie sollte nach solchen Widerfahrnissen die Auferstehung des Leibes möglich sein? Athenagoras wischt diese Argumente handstreichartig vom Tisch: Was bei Menschen unmöglich ist, das ist möglich für Gott. Die Trennung

5 Zur Unterscheidung der beiden Arten des Logos vgl. Athenag. *res.* 1,1–4; 11,3–6, p. 88 f.; p. 112–114.
6 Ebd. 1,5, p. 90.
7 Ebd. 11,4,6, p. 112–114.
8 Ebd. 14,1, p. 120.

der ursprünglich zum menschlichen Leib gehörenden Teile, die nach der Amalgamierung der Körper in den erwähnten Beispielsfällen für den Menschen unmöglich ist, stellt für den allmächtigen Gott als den Herrn der Natur kein wirkliches Problem dar. Auf diese und ähnliche Weise wird die Möglichkeit der Auferstehung von Athenagoras erwiesen. Sie ist auch Gegenstand in anderen apologetischen Schriften.[9]

Dass die Auferstehung des Leibes notwendig zu denken ist, stellt für Athenagoras das eigentlich philosophische Problem dar. Er nennt drei Gründe: die Erschaffung des Menschen, die allgemeine Natur des Menschen und das Letzte Gericht.

Wenn, wie die antike Philosophie außer den Epikureern angenommen hat, das Entstehen des Menschen kein Zufall ist, sondern auf die Erschaffung eines allmächtigen und weisen Schöpfers zurückgeht, dann ist nicht denkbar, dass dieses allein um seines eigenen Seins und Lebens willen Erschaffene, der mit Intelligenz und Entscheidungskraft und allem sonst für die ewige Dauer ausgestattete Mensch, nicht auch als Mensch diese ewige Dauer erlangte. Das aber bedeutet, dass auch der Leib seinen Beitrag dazu leisten muss, indem er seine naturbedingten Bewegungen des irdischen Lebens, die in den Veränderungen des Alterns, des Aussehens oder der Größe bestehen, durch die letzte aller Veränderungen, eben die Auferstehung vollendet.[10]

Und wenn man einwenden wollte, dass doch durch den Tod, verstanden als Trennung der Seele vom Leib, die Kontinuität des Lebens unterbrochen würde, dann ist nach Athenagoras darauf hinzuweisen, dass solche Unterbrechungen des bewussten Lebens auch schon hienieden zum Leben gehören, zum Beispiel der Schlaf, in dem den lebenden Menschen eine ähnliche Bewusstlosigkeit in Bezug auf das aktuelle Geschehen und die eigene Existenz befällt wie den Toten – weswegen der Schlaf der „Bruder des Todes" genannt worden ist.[11]

Das stärkste Argument, das auf dem Gedanken der Gerechtigkeit beruht, folgt zuletzt. Es ist ein kritisches Weiterdenken des Platonismus. Während die ersten beiden Argumente von der Erschaffung des Menschen ausgingen, bezieht sich das Gerechtigkeitsargument auf das Ende.

9 Z.B. in Ps.-Just. *fr. res.* Vgl. dazu Lona 1993, 138 ff., 145 ff.

10 Vgl. Athenag. *res.* 12,8, p. 118: … τοῦ δὲ σώματος κινουμένου κατὰ φύσιν πρὸς ἃ πέφυκεν καὶ τὰς ἀποκληρωθείσας αὐτῷ δεχομένου μεταβολάς, μετὰ δὲ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὰς ἡλικίας ἢ κατ' εἶδος ἢ μέγεθος τὴν ἀνάστασιν. εἶδος γάρ τι μεταβολῆς καὶ πάντων ὕστατον ἡ ἀνάστασις ἥ τε τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον περιόντων ἔτι πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή.

11 Ebd. 16,4–6, p. 126–128.

Es ist nämlich ein allgemeiner, selbstevidenter Satz, der in diesem Zusammenhang den Rang eines ersten Prinzips hat und der durch die sinnliche Anschauung bestätigt wird, dass allem naturhaft und artifiziell Seienden eine teleologische Struktur zukommt.[12] Da der Mensch aber als vernunftbegabtes, mit dem Sittengesetz ausgestattetes, an der Gerechtigkeit orientiertes Wesen eine eigene Natur hat, kann sein Ende nicht von der Art der anderen Lebewesen sein, sondern muss ein eigenes Gepräge haben. Das der menschlichen Natur angemessene Ende kann nur, wie die Platoniker es vorgedacht haben, in der Form eines Endgerichtes gedacht werden, bei dem die Menschen für die guten Handlungen belohnt und für die bösen bestraft werden. Nun ist aber überhaupt nicht nachvollziehbar, so wendet der christliche Philosoph gegen die platonische Konzeption ein, dass bei einem solchen Gericht über den Menschen nur ein Teil, nämlich die *anima separata*, die Vergeltung erführe für das, was im irdischen Leben doch als Leib-Seele-Einheit gehandelt hatte. Was Platon und die Platoniker in die philosophische Diskussion hineingebracht haben, ist die Vorstellung von einem Gericht, aber aus der Sicht des Christentums ist es ein Gericht ohne Gerechtigkeit, denn derjenige, der im irdischen Leben die Taten vollbracht hat, derentwegen er sich verantworten muss, ist der Mensch, zur Verantwortung gezogen wird aber nur die Seele. Das ist für die Vernunft nicht erträglich. Der Gipfel des Unvernünftigen ist, dass die Gesetze dem Menschen auferlegt werden, die Urteile aber über das gesetzmäßige oder widergesetzliche Tun allein über die Seelen ausgesprochen werden.[13] Deswegen und weil alle Tugenden und Laster leibbedingt sind, muss als Ende des Menschen eine Gerichtssituation gedacht werden, in der dieselben Menschen, die gehandelt haben, auch vor Gericht stehen. Das aber geht nur, wenn dieselben Körper mit denselben Seelen wieder verbunden werden. Also kann eine solche Einheit und damit ein gerechtes göttliches Gericht nur dann gedacht werden, wenn es die Auferstehung des Leibes gibt.[14]

12 Ebd. 24,2, p. 144.

13 Ebd. 20,3, p. 136 f.; 23,1, p. 142.

14 Ebd. 25,3, p. 146: τούτου δ' ἐξ ἀνάγκης ἑπομένου, δεῖ πάντως γενέσθαι τῶν νεκρωθέντων ἢ καὶ πάντη διαλυθέντων σωμάτων ἀνάστασιν καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν· ἐπειδή γε τὸ μὲν τέλος οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων ἀνθρώπων ὁ τῆς φύσεως τίθεται νόμος, ἀλλ' αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ζωὴν βεβιωκότων, τοὺς δ' αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν ἀμήχανον, μὴ τῶν αὐτῶν σωμάτων ταῖς αὐταῖς ψυχαῖς ἀποδοθέντων. τὸ

Auf diese Weise sucht Athenagoras durch reine Vernunftgründe die Notwendigkeit der Auferstehung von den Toten zu erweisen. Die Begründung dieser Lehre ist nicht etwa mit dem Anspruch verbunden, etwas Neues ins Reich des Gedankens einzuführen. Vielmehr beruft sich Athenagoras dafür auf „viele Philosophen", die ebenfalls die Auferstehung des Leibes vertreten hätten, ohne dass wir sagen könnten, wen er genau meinte. Immerhin werden Pythagoras und Platon genannt als solche, deren Philosophie einer Lehre der Auferstehung des Leibes nicht im Wege stünde.[15] In ähnlicher Weise hat auch Tertullian der Ahnung der heidnischen Philosophie von der Auferstehung Ausdruck verliehen. Nachdem Pythagoras, Empedokles und die Platoniker mit ihrer Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Notwendigkeit der Rückkehr in die Körperwelt – freilich auch in die Körper der Tiere – gewissermaßen ans Tor der Wahrheit schon geklopft, wenngleich noch nicht ihr Haus betreten haben, bleibt doch aus christlicher Sicht das Resümee, dass „die Welt, selbst wenn sie irrt, ein Wissen von der Auferstehung der Toten hat"[16].

II. Die philosophische Kritik an der Lehre von der Auferstehung des Leibes

Obwohl in der christlichen Philosophie die Lehre von der Auferstehung des Leibes als Weiterführung und Vollendung der antiken, sprich: platonischen Unsterblichkeitslehre verstanden wurde, geriet sie doch alsbald ins Kreuzfeuer der philosophischen Kritik. Plotin war einer der ersten Kritiker. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der stoischen Körperlehre charakterisiert Plotin diejenigen, die die auf Druck und Stoß beruhende Mechanik der Dinge und ihre sinnlich bedingten Bilder für die Wahrheit des Seienden halten, als ontologische „Träumer". Das wirkliche „Aufwachen" aus diesem Traum ist eine Art „Auferstehung" – Plotin gebraucht nur an dieser Stelle den christlichen Terminus.[17] Nur ist es keine Auferstehung mit dem Leib, sondern vom Leib weg. Diejenigen, die von einer Auferstehung mit dem Leib

δ' αὐτὸ σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἀπολαβεῖν ἄλλως μὲν ἀδύνατον, κατὰ μόνην δὲ τὴν ἀνάστασιν δυνατόν.

15 Athenag. *leg.* 36,3, p. 86.

16 Tert. *resurr.* 1, p. 4.

17 Plot. 3,6,6,66.

träumen, wechseln vielmehr nur von einem Schlaf in den anderen. Das Aufwachen, so will Plotin sagen, kann nur ohne den Leib gelingen.

Was jedoch aus dieser kurzen, *en passant* geäußerten Kritik der christlichen Auferstehungslehre hervorgeht, ist, dass „Auferstehung" gar nicht notwendig das Weiterleben physischer Körper meint, sondern einen Bewusstseinswechsel bezeichnet. Denn nach Plotin ist das „Wache", das auch in der Seele ist,[18] nichts anderes als das Eine, zu dem die Seele sich erhebt, indem sie es „wird". In diesem Sinne kennzeichnet Plotin das Aufwachen, also die in seinem Sinne verstandene wahre Auferstehung als jenen Bewusstseinszustand, in dem alle Getrenntheit der Traumwelten, alles Auseinandersein und Zwiefachsein der sinnlichen, aber auch der *Nus*-Welt überwunden und insofern das „Jenseits von Sein, Geist und vernünftigem Leben" erreicht ist[19] – in völliger Einfachheit (ἅπλωσις).

Das Christentum hat diese plotinische Idee in eigener Weise rezipiert. Es hat den Begriff der Auferstehung, bzw. den synonym gebrauchten platonischen Begriff des ‚Wiederauflebens' im Sinne einer grundlegenden Bewusstseinsveränderung verstanden. So kann im Christentum zum Beispiel von einem Wiederaufleben durch die Reue gesprochen werden.[20] Auferstehung, Wiederaufleben und Erwachen

18 Vgl. Plot. 4,3,10,35: Ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐγρηγορός τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὡσαύτως.

19 Plot. 6,8,16,30: Εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν. Ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· Vgl. ebd. 6,9,3,20: εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπί τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἑνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῷ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν' ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἓν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ.

20 Vgl. Bas. *mor.*, p. 1232: Τὸν γὰρ ἔν τισιν ἁμαρτίαις ἐξετασθέντα, εἶτα ἀνατρέχειν ἐπὶ τὸν ὑγιῆ βίον ἐπαγγελλόμενον, βούλεται πέρατι μὲν ὁρίζειν τὰ παρελθόντα, ἀρχὴν δέ τινα ποιεῖσθαι μετὰ τὰ ἡμαρτημένα, οἱονεὶ διὰ τῆς μετανοίας ἀναβιώσκοντα. Bezeichnenderweise in seiner Schrift *De paenitentia*, p. 57 unterscheidet Ephräm der Syrer die Auferstehung der Wiedergeburt und die reale Auferstehung: Αὕτη ἡ ἀνάστασις εἰκών ἐστι τῆς ἀναστάσεως. Vgl. Chrys. *res. Chr.*, p. 439: Μία αὕτη ἀνάστασις ἀπαλλαγὴ ἁμαρτημάτων· δευτέρα δὲ ἀνάστασις ἡ τοῦ σώματος· Augustins Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Auferstehung (*civ.* 20,6, p. 706–708.) entspricht ganz dieser Vorstel-

sind aus der Sicht der griechischen und christlichen Philosophie so grundlegende Kategorien des Lebens, dass ohne sie auch das Leben des Geistes nicht denkbar erscheint.[21]

Während Plotin den christlichen Begriff der Auferstehung im Sinne eines körperlosen Bewusstseinswandels umdeutet, haben die beiden anderen großen neuplatonischen Christentumskritiker, nämlich Porphyrios und Julian Apostata, konkrete kritische Anfragen an das christliche Auferstehungsverständnis gestellt. Sie knüpfen gewissermaßen unmittelbar an die Erläuterungen des Athenagoras an. Sie nehmen sogar das Standardbeispiel der Auferstehungskritik auf. In diesem Sinne heißt es bei Porphyrios:

> Wir wollen den Fall genau durchnehmen: Z.B. jemand erlitt Schiffbruch, dann verspeisen seinen Leib die Seebarben, darauf fingen die Fischer sie, verzehrten sie, wurden aber selbst getötet und von den Hunden gefressen; die Hunde gingen ein und wurden von Raben und Geiern mit Haut und Haaren verspeist. Wie soll nun der Leib jenes Schiffbrüchigen wieder zusammengebracht werden, der in so vielen Tieren sich aufgelöst hat? … Aber Du erwiderst mir: ‚Gott kann das' – doch das ist nicht wahr, denn er kann nicht alles. Er kann nicht machen, dass Homer kein Dichter gewesen ist und dass Ilion nicht zerstört worden ist; er kann auch nicht machen, dass eine verdoppelte Zwei, welche Vier ergibt, Hundert ist, auch wenn er so beschließen wollte. Auch kann Gott nicht, selbst wenn er es wollte, jemals schlecht werden; auch kann er, da er von Natur gut ist, nicht sündigen.[22]

Was Athenagoras als Begründung für die Möglichkeit der Auferstehung angeführt hatte, nämlich die göttliche Allmacht, die die Grenzen der Natur durchbrechen könne, das wird hier und auch bei Julian Apostata, diesen Griechen der Spätzeit, ausdrücklich zum Problem.[23]

---

lung. Vgl. auch später Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis lib. III*, cap. XX, col. 191 f.

21 Vgl. Epiph. *haer.*, p. 469,13: πάντως δὲ ῥᾷστα μαθήσῃ τοῦτο, ἐὰν ἐπὶ τὴν τοῦ καθεύδειν εἰκόνα προσσχῇς καὶ ἀνίστασθαι. εἰ γὰρ τὸ ὑπνοῦν ἀπὸ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ τὸ ἀνίστασθαι ἀπὸ τοῦ καθεύδειν γίγνεται καὶ τοῦτο θανάτου καὶ ἀναστάσεως μελέτη (ὕπνῳ γὰρ καὶ θανάτῳ διδυμάοσιν), ἀνάγκη δὴ καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι εἶναι ἐκ τοῦ τεθνάναι εἰς τὸ ζῆν τὴν σάρκα, εἴπερ καὶ τὸ ἀνεγείρεσθαι ἐκ τῶν καθευδόντων.

22 Porph. *Chr.* fr. 94, p. 101 f. Übersetzung p. 79 f.

23 Nestle 1941/1942, 81, sagt mit Recht: „Gott ist also an die Ordnung der Natur, die ja seine eigene Auswirkung ist, gebunden. Das ist echt griechische Gottesanschauung". Vgl. auch Jul. *Gal.* fr. 61 und 103, p. 156, 189. Schon Celsus (Or. *Cels.* 5,14) hatte gegen die christliche Lehre von der Allmacht Gottes eingewandt, dass Gott nicht das sittlich Schlechte und Widernatürliche

Auch Augustinus referiert einige der Argumente der Auferstehungskritiker besonders im 22. Buch von *De civitate dei*, aber auch anderswo. Darunter sind auch solche, nach denen eine Auferstehung des Leibes undenkbar erscheint, während eine „Auferstehung der Seele" im Sinne Plotins konzediert wird.[24]

Aus der Kritik des Porphyrios an der christlichen Auferstehungslehre ist aber noch ein ganz anderes Problem erkennbar, das ein allgemeines Problem der Zeit gewesen zu sein scheint und Platonismus und Christentum in gleicher Weise umgetrieben hat. Das ist das Problem der Identität der menschlichen Existenz. Schon Kelsos hat, wie Origenes berichtet, in seiner Christentumskritik darauf hingewiesen, dass die Entstehung der christlichen Auferstehungslehre auf ein Missverständnis, ein fruchtbares Missverständnis der platonischen Lehre von der Seelenwanderung zurückzuführen sei.[25] Die christliche Philosophie hat es sich nicht nehmen lassen, ebenfalls auf diese Parallele hinzuweisen und auch in diesem Zusammenhang den vorbereitenden Charakter der antiken Philosophie überhaupt, besonders aber des Platonismus zu unterstreichen. Sie hat aber darüber hinaus auch auf jene unbewussten Anzeichen der Auferstehungslehre in den Mythen und in der Philosophie der Griechen hingewiesen, die als Andeutung des christlichen Wissens angesehen werden müssen.[26] Sie tut das nach jenem Gesetz, das auch selbst schon in der antiken Philosophie verankert ist, nach dem es keine Wahrheit gibt ohne den Bezug zu einer alten Weisheit oder Philosophie.[27] In Bezug auf die Seelenwanderungslehre wissen wir

tun und wollen könnte. Zur christlichen Lehre vgl. z. B. *Hom. Clem.* 9,19,1: ὁ γὰρ θεὸς πάντα δύναται. Vgl. auch 66,2.

24 P. Courcelle, für den die Frage der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Fleisches „le point crucial du divorce entre la pensée paienne et le dogme chrétien" ist, hat Augustins Auseinandersetzung mit den Auferstehungsgegnern vorbildlich auf wenigen Seiten dargestellt, vgl. Courcelle 1958, 163–170 [vgl. auch den Beitrag von Th. Fuhrer in diesem Band; die Hgg.]. Grant 1952, 221–263 hat, ohne einen Grund in der Sache zu haben, zwischen der „Auferstehung der Bibel", der „Auferstehung in der Apologetik" und der „Auferstehung in der Theologie" unterschieden, wo es sich doch um ein einziges geistiges Kontinuum handelt. Ähnliches gilt für die ebd. 243 getroffene Unterscheidung zwischen dem „Rationalismus" des Athenagoras und der „Erfahrung und dem Glauben".

25 Vgl. Or. *Cels.* 7,32.

26 Epiph. *anc.* 85,1,1, p. 105. Vgl. Clem. *str.* 5,14,103/105, p. 395–397; ferner Ps.-Just. *coh. Gr.*, p. 26.

27 Vgl. dazu Kobusch 2006, 51–57.

zudem – bezeichnenderweise meist durch christliche Denker vermittelt – von einer inneren Bewegung des Denkens im Platonismus, die höchst aufschlussreich ist. Wie Augustin berichtet, hat Porphyrios die unbezweifelbar ursprüngliche Lehre Platons von der Wanderung der Seelen auch in Tierkörper „aus Scham" einer kritischen Revision unterworfen und einen Wechsel allein in Menschenkörper angenommen und sogar – gegen das Kreislaufdenken der Antike – eine definitive Rückkehr des Menschen zum himmlischen Vater angenommen, wenngleich nur in der Form der *anima separata*. Es war dann, wie Augustin nicht vergisst hinzuzufügen, nur noch ein kleiner Schritt bis zur christlichen These von der Auferstehung des Leibes. Und wie nur ein Geringes dem Sokrates gefehlt hatte, um ein Christ zu werden, so wären – nach Augustin – auch Platon und Porphyrios vielleicht Christen geworden, wenn sie ihre Ansichten hätten miteinander austauschen können.

> Daher möge Porphyrios mit Platon sprechen: Sie werden zu Leibern zurückkehren. Platon aber mit Porphyrios: Sie werden nicht zu den Leiden zurückkehren. Dann werden beide darin übereinstimmen, dass sie zu solchen Leibern zurückkehren, in denen sie keine Übel zu erdulden haben. Das aber können keine anderen Leiber sein als die, die Gott verheißt, der die Seelen zusammen mit ihrem nun unvergänglichen Fleisch ewig glückselig machen wird.[28]

In ähnlicher Weise hat auch Gregor von Nyssa eine je unterschiedliche Nähe der Seelenwanderungslehren der nichtchristlichen Philosophien zur Auferstehungslehre gesehen. Einige lehren den Übergang der Seele auch in Tierkörper, manche sogar in Pflanzen, andere aber sind der christlichen Lehre schon näher gekommen, indem sie einen Wechsel nur in andere Menschen annahmen. Denn die Ansicht, die Seele ziehe nach ihrer Trennung von diesen Körpern wieder in andere,

> steht nicht in unüberbrückbarem Gegensatz zu dem Wiederaufleben, das wir erhoffen. Auch unsere Lehre hält nämlich daran fest, unser Leib bestehe jetzt und später wiederum aus den Elementen der Welt; … Der Unterschied besteht aber darin, dass nach unserer Lehre der nämliche Körper und die nämliche Seele, und zwar aus denselben Bestandteilen sich zusammenfinde, dass dagegen nach der Ansicht jener Nichtchristen die Seele in andere Körper übergeht.[29]

28 August. *civ.* 22,27, p. 855. Vgl. auch ebd. 10,30, p. 307 f.; 13,19, p. 401 f.

29 Gr. Nyss. *anim. et res.*, p. 108B-109A: Τινὲς μὲν γὰρ ὑβρίζουσι τῇ κοινότητι τὸ ἀνθρώπινον, τὴν αὐτὴν ἀνὰ μέρος ἀνθρώπου τε καὶ ἀλόγου ψυχὴν διοριζόμενοι γίνεσθαι, μετενδυομένην τὰ σώματα, καὶ πρὸς τὸ ἀρέσκον ἀεὶ μεταβαίνουσαν, ἢ πτηνὸν, ἢ ἔνυδρον, ἢ χερσαῖόν τι ζῶον γινομένην μετὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάλιν

Hält man sich diese Entwicklung vor Augen:[30] dass zunächst bei Platon und anderen Autoren die Wiedereinkörperung auch in Tierkörper gelehrt wurde, ehe sie in einer späteren Zeit, nämlich offenbar zuerst bei Porphyrios der Kritik verfiel – übrigens vielleicht auf eine Initiative christlicherseits, nämlich seitens des Origenes, hin -, die Platoniker aber die Notwendigkeit der Wiedereinkörperung einsahen und schließlich das Christentum gegen die nichtchristliche Kritik auf der Auferstehung desselben Leibes bestand, dann wird man sagen müssen, dass die christliche Position als die Vollendung der antiken Philosophie anzusehen ist, besonders im Hinblick auf die zentrale Frage nach der Identität des Menschen. Die Lehre von der Wiedereinkörperung auch in Tierkörper geht offenkundig von einer Gattungsidentität aus, hinter der Lehre von der Verkörperung allein in Menschenkörper steckt die Ansicht von einer spezifischen Identität des Menschen. Die Auferstehungslehre aber versucht die individuelle Identität der menschlichen Existenz aufzuzeigen.

III. Die spekulative Fassung der Auferstehungslehre

Origenes und Gregor von Nyssa haben die Lehre von der Auferstehung in besonderer Weise einer rationalen Durchdringung geöffnet und sie somit zu einem Gegenstand des philosophischen Gesprächs gemacht.

ἀπὸ τούτων πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἐπανιέναι φύσιν. Ἕτεροι δὲ μέχρι τῶν θάμνων τὸν τοιοῦτον λῆρον ἐκτείνουσιν, ὡς καὶ τὸν ξυλώδη βίον αὐτῇ κατάλληλόν τε καὶ οἰκεῖον νομίζειν. Τοῖς δὲ τοῦτο δοκεῖ μόνον τὸ ἐξ ἀνθρώπου ἕτερον ἄνθρωπον ἀεὶ μεταλαμβάνειν, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν πάντοτε τὸν ἀνθρώπινον διεξάγεσθαι βίον, νῦν μὲν ἐν τούτοις, πάλιν δὲ ἐν ἑτέροις τῶν αὐτῶν ψυχῶν εἰς τὸ διηνεκὲς γινομένων. Ἡμεῖς δὲ καλῶς ἔχειν φαμὲν, ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ὁρμώμενοι, τοσοῦτον παραδέξασθαι μόνον τῶν τοιαῦτα πεφιλοσοφηκότων, ὅσον συμφωνοῦντας αὐτοὺς τρόπον τινὰ δεῖξαι τῷ τῆς ἀναστάσεως δόγματι. Τὸ γὰρ λέγειν αὐτοὺς πάλιν τισὶν ἐπεισκρίνεσθαι δόγμασιν μετὰ τὴν ἀπὸ τούτου διάλυσιν τὴν ψυχὴν, οὐ λίαν ἀπᾴδει τῆς ἐλπιζομένης ἡμῖν ἀναβιώσεως, ὅτι γὰρ ἡμέτερος λόγος ἐκ τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων, νῦν τε καὶ εἰσαῦθις τὸ σῶμα ἡμῶν συνίστασθαι λέγει, καὶ τοῖς ἔξωθεν τὸ ἴσον δοκεῖ. Οὐ γὰρ ἄλλην τινὰ τοῦ σώματος ἐπινοήσεις φύσιν ἔξω τῆς δρομῆς τῶν στοιχείων. Διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅσον παρ' ἡμῶν μὲν τὸ αὐτὸ λέγεσθαι πάλιν περὶ τὴν ψυχὴν συμπήγνυσθαι σῶμα, ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων συναρμοζόμενον·ἐκείνους δὲ οἴεσθαι πρὸς ἄλλα τινὰ σώματα λογικά τε καὶ ἄλογα, καὶ ἀναίσθητα τὴν ψυχὴν καταπίπτειν …

30 Zur Geschichte der Seelenwanderungslehre vgl. bes. Hoheisel 1984/85, 24–46. Zur frühchristlichen Kritik am Seelenwanderungsgedanken ebd. 38 ff., ferner auch Delius 1952, 181–203.

Gregor von Nyssa spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von den „Gründen", die, wenn man dieses Lehrstück nicht undiskutiert lässt, die Schwachheit der menschlichen Vernunft etwas ausgleichen könnten.[31]

Origenes hat wie keiner vorher das Problem der Identität der menschlichen Existenz zu Bewusstsein gebracht. Gerade wenn man das toposartig weitergegebene Beispiel des von einem Fisch verschlungenen Menschen und des seinerseits von einem Menschen verzehrten Fischs gedanklich durchspielt, wird man am Ende nicht der Frage enthoben sein, wessen Leib eigentlich bei der Auferstehung aufersteht. So drohen wir, sagt Origenes, den platonischen Parmenides zitierend, in einem „Abgrund von Geschwätz" zu enden. Stattdessen ist davon auszugehen, dass der menschliche Leib nichts anderes ist, als was die Natur selbst auch ist: ein einziger Fluss, so dass wir streng genommen nicht einmal zwei Tage lang dasselbe sind im Hinblick auf unseren Leib. Da wir aber schon im irdischen Leben von einer Identität der Personen ausgehen, indem wir zum Beispiel Petrus oder Paulus als dieselben ansehen, und zwar nicht nur im Hinblick auf ihre Seele, deren Natur ja nicht „fließend" ist, sondern auch auf den Leib, nehmen wir offenbar schon immer auf ein Identisches Bezug, das Origenes das *Eidos* nennt, welches seinerseits den Körper des Menschen „charakterisiert", indem es ihm somatische Merkmale aufdrückt, die die somatische Beschaffenheit des Petrus oder Paulus nachhaltig bestimmen und auch, wie im Falle der Wundmale oder der Muttermale, ein Leben lang bleiben können. Mögen so diese Charakteristika als empirische Merkmale einem ständigen Wechsel unterworfen sein, so ist es doch diese somatische Form, die als das von der Kindheit bis ins Alter Identische dem Wechsel zugrunde liegt und mit dem bei der Auferstehung die Seele wieder bekleidet wird, nachdem es zu einem pneumatischen Leib verwandelt wurde.[32] In seiner frühen Schrift spricht Origenes entsprechend von dem den irdischen Leibern eingegebenen Logos, der die körperliche Substanz zusammenhält, auch wenn sie gestorben, verwest und zerstreut

31 Ebd. 108A: … ἐπειδὴ πῶς ἡ ἀσθένεια τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, τοῖς χωρητοῖς ἡμῖν λογισμοῖς, μᾶλλον πρὸς τοιαύτην πίστιν ἐπιστηρίζεται, καλῶς ἂν ἔχοι μηδὲ τοῦτο τὸ μέρος παραδραμεῖν ἀθεώρητον.

32 Vgl. das Referat der Position des Origenes bei Meth. *res.* 1,20–26, p. 242–254. Vgl. auch Pamphilus, *Apologia pro Origene* (= Rufin. *apol. Orig.*) n. 141, p. 358–360. A. Le Boulluec hat in einem lesenswerten Aufsatz als Hintergrund der Lehre des Origenes die stoische Physik aufgewiesen, vgl. Le Boulluec 1975, 143–155.

ist, so wie die gestaltende Kraft des Weizenkorns nach dessen Tod und Zersetzung es wiederherstellt zu einem Körper[33].

Ein Großteil der philosophischen Lehren des Origenes ist aus einer antimanichäischen, bzw. antignostischen Haltung zu erklären. So steht es auch mit dem Lehrsatz von der Auferstehung des Leibes. Markion hat die Auferstehung von den Toten geleugnet und andere Gnostiker auch.[34]

Es ist allerdings von entscheidender Bedeutung zu sehen – was in der Origenesforschung oft übersehen wird -, dass auch die Auferstehungslehre, neben anderen philosophischen Stücken, in den Kontext der Frage nach dem Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt gehört. In einem berühmten Kapitel seiner Schrift *De principiis* (2,9,5–6) – aus dem einst W. Theiler die Philosophie des Ammonius Sakkas rekonstruieren wollte – hat Origenes die Lehre der Manichäer (Markion, Valentin, Basilides) kritisiert, nach der die Unterschiede in der Welt auf die Erschaffung der verschiedenen Naturen durch einen göttlichen Schöpfer zurückzuführen seien. Origenes hält dieser ‚Natur'-Theorie ein weiteres Mal seine Freiheitslehre entgegen.[35] Da die Annahme, Gott habe von vornherein alle Unterschiede in der Welt, sowohl die Ränge der Geistwesen als auch die Verschiedenheit in der Menschenwelt, wesensmäßig festgelegt, zu einer Vorstellung eines ungerechten Gottes führt, muss sie aufgegeben werden. Vielmehr hat er nach Origenes alle Wesen gleich und ähnlich geschaffen, weil es für ihn gar keinen Grund der Verschiedenheit gab. Die Vernunftwesen aber hat er alle mit der Fähigkeit zur Freiheitsentscheidung ausgestattet. Die Freiheit eines jeden hat ihn zu dem gemacht, was er ist. Die geschaffene Welt ist eine Welt der Freiheit, in der die Wesen durch Nachlässigkeit entarten oder durch Nachahmung Gottes Fortschritte machen können. Die Freiheit ist somit der Grund aller Verschiedenheit, und der Wille ist es jeweils, der das Wesen bestimmt. In diese Freiheitsphilosophie ist auch die Leiblichkeit miteinbezogen. Jedes Wesen hat den Körper, den es sich verdient hat. Denn von jedem himmlischen oder irdischen oder unterirdischen Wesen ist zu sagen, dass es „in sich selbst Ursachen für die Verschiedenheit hat, welche der körperlichen Geburt vorausge-

33 Or. *princ.* 2,10,3, p. 424, 426.

34 Vgl. Tert. *adv. Marc.* 5,10,3: *Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens* …; dazu Delius 1952, 186.

35 Vgl. dazu Kobusch 1995, bes. 35 ff. und Kobusch 2006, 106–108.

hen“[36]. Der Auferstehungsleib ist nun aber konsequenterweise davon nicht ausgenommen. Auch die Welt der Auferstehungsleiber ist im Hinblick auf die Klarheit unterschiedlich geordnet, je nach dem Verdienst, d. h. je nach dem Willen.

> Ebenso stellt bei denen, die es verdienen, das Himmelreich zu erben, jene Wiederherstellungskraft … auf Gottes Geheiß aus dem irdischen und ‚natürlichen Leib‘ einen ‚geistigen‘ wieder her, der imstande ist, im Himmel zu wohnen; denen jedoch, deren Verdienst geringer und weniger annehmbar ist, oder gar ganz niedrig und verwerflich, wird je nach dem Wert ihres Lebens und ihrer Seele auch Glanz und Würde des Leibes gegeben.[37]

Methodius von Olympus, der unter der Verfolgung des Decius den Märtyrertod gestorben sein soll (311), dessen Werke den Einfluss des Origenes nicht verhehlen können, hat in seiner Schrift *De resurrectione*, die größtenteils nur in altslawischer Übersetzung vorliegt, die Gedanken des Origenes *ad absurdum* führen wollen. Wenn das wirklich stimmte, dass wir eine fließende Leibsubstanz haben, so dass wir nach einem Tag nicht mehr identisch sind mit dem, was wir waren, dann „hat uns nicht die Mutter geboren, noch auferzogen, denn ein anderer ist, der geboren, und ein anderer, der auferzogen worden, und wieder ein anderer der heutige“. Und wenn man gar hinzufügt, dass wir auch der Seele nach nicht dieselben sein können, denn die Ideen und Meinungen und Sitten, welche Eigentümlichkeiten der Seele sind, sind niemals dieselben, sondern die einen kommen, die anderen verschwinden, dann ist gar keine Identität mehr denkbar, und die Rede von einem Auferstehungsleib, der wir dann sein werden, wird sinnlos. Außerdem ist die Lehre des Origenes vom Auferstehungsleib in sich widersprüchlich – sagt Methodius. Denn so richtig der Satz ist, dass der gerechte Gott nicht einen anderen Leib zur Verantwortung ziehen und richten kann als den, der im irdischen Leben auch gehandelt hat, so falsch ist die Lehre des Origenes, dass die Seelen mit einem pneumatischen Leib bekleidet würden, denn dann steht ein anderer Leib vor Gericht, d. h. es ist nach der Konzeption des Origenes gar nicht der gestorbene Leib, der aufersteht, sondern ein anderer.[38]

Hier genau knüpft auch Gregor von Nyssa mit seiner Schrift *De anima et resurrectione* an. In diesem auch als „christlichen *Phaidon*“ be-

36 Or. *princ.* 2,9,7, p. 416.
37 Ebd. 2,10,3, p. 426.
38 Meth. *res.* 2,14, p. 359 f.; vgl. auch ebd. 3,6, p. 398.

zeichneten Dialog mit seiner ältesten Schwester Macrina, der „Lehrerin", hakt Gregor an später Stelle ein mit der Bemerkung, dass die eigentliche Frage noch nicht beantwortet sei, nämlich inwiefern die Auferstehung überhaupt als Gegenstand der Hoffnung angesehen werden kann. Ist sie die bloße Fortsetzung des irdischen Lebens? Und welchen Lebensabschitts?

> Denn welch kläglicheren Anblick könnte es geben, wenn die vom hohen Alter gekrümmten Leiber wieder in Hässlichkeit und Ungestalt auferweckt würden, mit einem Fleisch, das durch die Zeit zusammenschrumpfte und mit einer Haut, die runzelig geworden und bis an die Knochen verdorrt war?

Was ist mit den Leibern der von Wassersucht Angeschwollenen oder denjenigen der vom Aussatz Befallenen, denen die Fäulnis sämtliche organischen Glieder und Sinneswerkzeuge anfrisst? Was ist mit den durch Erdbeben, Krieg oder sonst einen widrigen Zufall Verstümmelten, was mit den Kindern, die ausgesetzt oder erstickt wurden? Hält man sich diese Beispiele vor Augen, dann erscheint die christliche Hoffnung eher als ein Elend. Oder es handelt sich um einen anderen Leib als den toten? Wie aber kann ich dann noch von der Auferstehung dieses Gestorbenen sprechen? Denn wenn wir statt eines Kindes einen Mann oder statt eines Greises einen Jüngling sehen, dann sehen wir eben einen ganz anderen, ähnlich ist es wenn wir statt eines Gekrümmten einen Aufrechtstehenden oder statt eines Ausgezehrten einen Wohlbeleibten sehen – um nicht durch weitere Aufzählungen lästig zu werden. Man muss aber gleichwohl, um sich das ganze Ausmaß dieser Identitätskrise bewusst zu machen, auch noch andere Beispiele heranziehen: Das irdische Leben kann in Keuschheit oder in Unkeuschheit hingebracht werden, ein Mensch kann jetzt sündigen, später bereuen, was er getan hat, und wieder in Sünde fallen – welcher Leib wird auferstehen, der befleckte oder der unbefleckte? Es wird, so scheint es, immer ein anderer auferstehen, als ich selber war. Was aber, so fragt Gregor,

> kümmert mich alsdann die Auferstehung, wenn statt meiner ein anderer auferstehen wird! Und wie soll ich mich als mich selbst anerkennen, wenn ich mich nicht in mir sehe? Denn ich würde tatsächlich nicht ich sein, wenn ich nicht in allen Stücken mit mir selbst identisch wäre.[39]

39 Gr. Nyss. *anim. et res.*, p. 140: Εἰ μὴ οὖν τοιοῦτον ἀναβιώσῃ τὸ σῶμα πάλιν, οἷον ἦν ὅτε τῇ γῇ κατεμίγνυτο, οὐ τὸ τεθνηκὸς ἀναστήσεται, ἀλλ' εἰς ἄλλον ἄνθρωπον ἡ γῆ διαπλασθήσεται. Τί οὖν πρὸς ἐμὲ ἡ ἀνάστασις, εἰ ἀντ' ἐμοῦ

Nirgendwo in der antiken Philosophie ist vorher klarer dem Bewusstsein von dem Problem der individuellen Identität der menschlichen Existenz Ausdruck verliehen worden als hier bei Gregor im Rahmen der Auferstehungslehre.

Doch Gregor sieht das genannte Problem als vergleichsweise gering an verglichen mit dem, das schon bei Origenes unter dem Titel des fluiden Charakters der menschlichen Natur angesprochen worden war. Die Veränderung, der der menschliche Körper während des gesamten irdischen Lebens ausgesetzt ist, indem die verschiedenen Körpersäfte in einem ständigen Zu- und Abfluss begriffen sind, führt dazu, dass man nicht einmal heute mehr derjenige ist, der man gestern war, sondern ein anderer. Wenn nun die christliche Lehre von der Auferstehung besagt, dass unser Leib wieder zurückgeführt wird zum Leben, dann ist der Mensch in Wirklichkeit eine Art „Volk von Menschen", so dass nichts am Auferstandenen fehlt, weder der embryonale Zustand, noch der Säuglings-, noch der Knabenzustand, auch nicht der des Jünglings, Mannes, Vaters oder des Greises. Was Gregor durch das „Volk" ausdrücken will, ist offenbar, dass der Auferstehungsleib als ein aggregathaft Eines alle Zustände des irdischen Lebens in sich vereinigt.[40]

Macrina, die Lehrerin, nimmt diese auch mit großem rhetorischem Geschick vorgebrachten Anfragen an die christliche Auferstehungslehre sehr ernst. Die eigentliche Wahrheit über diesen Gegenstand liegt in den Schatzkammern der ewigen Weisheit verborgen und wird jedem als solchem offenbar werden, wenn er am eigenen Leibe die Wahrheit über die Auferstehung erfährt, ohne noch der Worte über sie zu bedürfen. Doch hier, im eigentlichen Feld der Philosophie, dürfen die Einwände Gregors nicht unüberprüft bleiben. Deswegen scheint es der Lehrerin angebracht, die Definition der Auferstehung in den Vordergrund zu rücken, aus der schon der Sinn und Zweck der Lehre entnommen

τις ἄλλος ἀναβιώσεται; Πῶς γὰρ ἂν ἐπιγνοίην αὐτὸς ἐμαυτὸν, βλέπων ἐν ἐμαυτῷ οὐκ ἐμαυτόν; Οὐ γὰρ ἂν εἴην ἀληθῶς ἐγὼ, εἰ μὴ διὰ πάντων εἴην ὁ αὐτὸς ἐμαυτῷ.

40 Ebd. p. 141: Τὸ γὰρ ἐπίρρυτον τῆς φύσεως ἡμῶν, καὶ τὸ ἀπόρρυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενον, τότε κινούμενον ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀπολήξῃ· ἕως δ' ἂν ἐν τῷ ζῇν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει. Ἢ γὰρ πληροῦται, ἢ διαπνέεται, ἢ δι' ἑκατέρων πάντως εἰσαεὶ διεξάγεται. Εἰ τοίνυν οὐδὲ τῷ χθιζῷ τις ὁ αὐτός ἐστιν, ἀλλ' ἕτερος τῇ ἀπαλλαγῇ γίνεται, ὅταν ἐπαναγάγῃ πάλιν τὸ σῶμα ἡμῶν πρὸς τὴν ζωὴν ἡ ἀνάστασις, δῆμός τις ἀνθρώπων πάντως ὁ εἷς γενήσεται, ὡς ἂν μηδὲν ἐλλείποι τοῦ ἀνισταμένου τὸ βρέφος, τὸ νήπιον, ὁ παῖς, τὸ μειράκιον, ὁ ἀνὴρ, ὁ πατὴρ, ὁ πρεσβύτης, καὶ τὰ διὰ μέσου πάντα.

werden kann: Die Auferstehung ist nämlich nichts anderes als die Zurückführung unserer Natur in jenen Zustand, den sie anfangs hatte.[41] In diesem paradiesischen Zustand gab es weder Krankheiten noch Schwachheiten, auch kein körperliches Elend. Sie brachen vielmehr alle als Folge der Sünde auf die Menschennatur herein. Es wäre somit ganz unvernünftig, in jenem Leben nach der Auferstehung etwas zu erwarten, was uns erst später als Folge der Sünde zugestoßen ist.[42] Was wir aber dort wiederfinden ohne Unehre, Verweslichkeit, Schwäche, Altersunterschied und was sonst noch als Folge der Sünde anzusehen sein mag, ist unser wahres Selbst. Gregor sagt:

> Denn wie der Weizen in der Scholle, auch wenn er seinen geringen Körperumfang und die eigentümliche Beschaffenheit seiner Gestalt verlässt, sich selbst doch nicht aufgibt, sondern mit sich identisch bleibend zur Ähre wird, … so wird auch die menschliche Natur, wenn sie all die Eigenschaften, die sie sich durch ihre Sündhaftigkeit zuzog, bei der Auflösung im Tode aufgeben muss, … sich selbst nicht aufgeben, sondern gleichsam in eine Ähre umgewandelt werden, d. h. in einen geistigen, von Leidenschaften befreiten Zustand übergehen.[43]

Es ist ein Zustand, in dem sich die Seele neu gewonnen hat. Was Gregor sagen will, ist, dass die Seele durch die Auferstehung ihr wahres Selbst gewinnt. Deutlicher als in *De anima et resurrectione* hat Gregor das in der Predigt *De mortuis* ausgesprochen. Sie steht unter dem biblischen Motto der „Selbstaufmerksamkeit", bzw. dem Motto des pythischen

41 Ebd. p. 145–148: Οὐκοῦν, ὡς ἄν τις ὅρῳ τινὶ τὸ τοιοῦτον περιλαβὼν ὑπογράψειεν, οὕτως ἐροῦμεν ὅτι ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις.

42 Ebd. p. 148C: Ὥστε οὐκ ἄν τις εὐλόγως ἐν τῷ βίῳ ἐκείνῳ τὰ ἐκ τοῦ πάθους ἡμῖν συμβεβηκότα ζητήσειεν.

43 Ebd. p. 153D: Ὡς γὰρ καταλιπὼν μετὰ τὸ διαλυθῆναι ἐν τῇ βώλῳ σῖτος τὴν ἐν τῷ ποσῷ βραχύτητα, καὶ τὴν ἐν τῷ ποιῷ σχήματος αὐτοῦ ἰδιότητα, ἑαυτὸν οὐκ ἀφῆκεν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μένων στάχυς γίνεται, πάμπολλα διαφέρων αὐτὸς ἑαυτοῦ, μεγέθει, καὶ κάλλει, καὶ ποικιλίᾳ, καὶ σχήματι· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, τὴν ἀτιμίαν λέγω, τὴν φθοράν, τὴν ἀσθένειαν, τὴν κατὰ τῆς ἡλικίας διαφοράν, ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν, ἀλλ' ὥσπερ εἰς στάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίσταται, καὶ τὴν δόξαν, καὶ τὴν τιμὴν, καὶ τὴν δύναμιν, καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα, καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν, ἀλλ' εἰς πνευματικήν τινα καὶ ἀπαθῆ μεταβῆναι κατάστασιν.

Spruchs von der „Selbsterkenntnis“.[44] Die Suche nach dem „wahren Selbst“, die der menschlichen Vernunft (*epinoia*) schon im irdischen Leben aufgegeben ist, beinhaltet auch die Fragen, was der Leib ist und was wir an seiner Stelle in einem künftigen Leben zu erwarten haben. Fest steht allerdings, dass wir seiner nicht bedurft hätten, wenn wir wären, was wir von Anfang an geworden waren.[45] Das Ziel des Lebensweges aber ist die Auferstehung, die *Apokatastasis*, die nichts anderes ist als die Angleichung an Gott. Hier erst wird auch der Weg der Selbsterkenntnis vollendet. Denn hier findet der Mensch sein wahres Selbst. Während das Bild in einem Spiegel in allem sich nach dem Urbild richtet, so dass wir, wenn wir das Spiegelbild sehen, auch das Urbild wahrnehmen, ist es hier, wo es um das Verhältnis zwischen Gott und dem Selbst der Seele geht, genau umgekehrt: Wenn die Seele auf ihr Urbild, d. h. das göttliche Urbild schaut, erkennt sie exakt sich selbst.[46]

44 Gr. Nyss. *mort.*, p. 40,1: Ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ μετέχων τῆς φύσεως, Πρόσεχε σεαυτῷ κατὰ τὸ Μωυσέως παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς τίς εἶ, διαστείλας τῷ λογισμῷ τί μὲν ἀληθῶς εἶ σύ, τί δὲ περὶ σὲ καθορᾶται.

45 Ebd. p. 53,13: εἰ μὲν γὰρ ἦμεν ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐγενόμεθα, οὐκ ἂν πάντως τοῦ δερματίνου χιτῶνος προσεδεήθημεν ἐπιλαμπούσης ἡμῖν τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως.

46 Ebd. p. 41,14: ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἐν τῷ κατόπτρῳ μορφῆς ἡ εἰκὼν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον σχηματίζεται, ἐπὶ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς χαρακτῆρος τὸ ἔμπαλιν νενοήκαμεν· κατὰ γὰρ τὸ θεῖον κάλλος τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος ἀπεικονίζεται. οὐκοῦν ὅταν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπῃ ἡ ψυχή, τότε δι’ ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ.

Bibliography

Ackrill, J. L. (1972/1973) "Aristotle's definitions of *psychê*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 73: 119–133.

– (1980) "Aristotle on *eudaimonia*", in: A. Oksenberg-Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 15–33.

– (1981) *Aristotle. The Philosopher*, Oxford.

Adam, J. (ed.) (1905) *The* Republic *of Plato*, with crit. notes, Cambridge.

Adomenas, M. (1999) "Heraclitus on religion", *Phronesis* 45, 2: 87–113.

Albert, K. (1989) *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin.

Alfeche, M. (1995) "Augustine's discussion with philosophers on the resurrection of the body", *Augustiniana* 45: 95–140.

Alfieri, V. E. ([2]1979) *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Galatina.

Algra, K. A. (1999) et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

– (2001) "Comments or commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*", *Mnemosyne* 54: 562–581.

– (2007a) *Conceptions and Images. Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*, Amsterdam.

– (2007b) "Epictetus and Stoic theology", in: T. Scaltsas/A. S. Mason (eds.) *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, 32–56.

Annas, J. (1977) "Plato and Aristotle on friendship and altruism", *Mind* 86: 532–554.

– (1981) *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford.

– (1992) *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley.

– (1999) *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca.

Arieti, J. A. (1991) *Interpreting Plato*, Savage.

Armstrong, D. (2008) "'Be angry and sin not': Philodemus versus the Stoics on natural bites and natural emotions", in: J. T. Fitzgerald (ed.) *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London, 79–121.

Arnim, H. v. (1903–1905) (ed.) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. Leipzig.

Arrighetti, G. ([2]1973) (ed.) *Epicuro, Opere*, Turin.

Babut, D. (1969) *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris.

Baeumker, C. (1890) *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster.

Bailey, C. (1928) *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford.

Balme, D. M. (1939) "Greek science and mechanism, I: Aristotle on nature and chance", *Classical Quarterly* 33: 129–138.

– (1941) "Greek science and mechanism, II: The Atomists", *Classical Quarterly* 35: 23–28.

Barnes, J. (1971/1972) "Aristotle's concept of mind", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72: 101–114.

– (1981, [1]1979) *The Presocratic Philosophers* I, London.
– (1982) *Aristotle*, Oxford.
– (1991) "Galen on logic and therapy", in: F. Kudlien/R. Durling (eds.) *Galen's Method of Healing*, Leiden, 50–102.
– (1997) *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden.
– (2000) *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford.
Barnes, T. D. (1971) *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford.
Bauer, W. (1976, [1]1897) *Der ältere Pythagoreismus*, Hildesheim.
Bavel, T. J. v. (1995) "No one ever hated his own flesh: *Eph.* 5:29 in Augustine", *Augustiniana* 45: 45–93.
Beckermann, A. (1999) *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin.
Berger, H. Jr. (1987) "Levels of discourse in Plato's dialogues", in: A. J. Cascardi (ed.) *Literature and Question of Philosophy*, Baltimore, 77–100.
Bernal, J. D. (1970) *Wissenschaft,* I: *Die Entstehung der Wissenschaft*, Reinbek.
Berryman, S. (2002) "Aristotle on *pneuma* and animal self-motion", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23: 85–97.
Bieri, P. (1981) (ed.) *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts.
Blasche, S. (1989) "Qualität", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII: Sp. 1748–1780, Basel.
Bloch, E. (1972) *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M.
– (1978) *Die Lehren von der Materie*, Frankfurt a. M.
Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge.
Blößner, N. (1997) *Dialogform und Argument*, Stuttgart.
– (2001) "Sokrates und sein Glück, oder: Warum hat Platon den *Phaidon* geschrieben?", in: A. Havlicek/F. Karfík (eds.) *Plato's* Phaedo, Prag, 96–139.
Bobonich, C. (2002) *Plato's Utopia recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford.
Bobzien, S. (1998) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.
Böl, M. (1982) *Der Materialismus bei den Griechen und allgemeine Vorstudien über Begriff und Systematik des Materialismus*, Göppingen.
Borges, J. L. ([4]1995) *Conferencias*, Buenos Aires.
Bos, A. P. (2003) *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden.
–/Ferwerda, R. (2008) *Aristotle,* On the Life-Bearing Spirit *(*De spiritu*). A Discussion with Plato and his Predecessors on* pneuma *as the Instrumental Body of the Soul,* intr., tr., and comm., Leiden.
Bremmer, J. (1983) *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, NJ.
Brenk, F. E. (1986) "In the light of the moon: Demonology in the early imperial period", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 16.3: 2068–2145.
– (1987) "The religious spirit of Plutarch", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.1: 248–349.
Brennan, T. (2005) *The Stoic Life*, Oxford.
Brickhouse, T./Smith, N. (1994) *Plato's Socrates*, Oxford.

Brieger, A. (1902) "Demokrits angebliche Leugnung der Sinneswahrheit", *Hermes* 37: 56–83.
Brisson, L. (2005) "Ethics and politics in Plato's *Laws*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28: 93–121.
Brittain C. (2002) "Non-rational perception in the Stoics and Augustine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 253–308.
Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*, Oxford.
Brown, E. (manuscript) "Socrates the Stoic?".
Brunschwig, J. (1997) "La forme, prédicat de la matière?", in: P. Aubenque (ed.) *Actes du VIe Symposium aristotelicum: Études sur la* Métaphysique *d'Aristote*, Paris.
Buber, M. ([8]1997) *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg.
Bucher, T. G. (1982) "Zur formalen Logik bei Augustinus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29: 3–45.
Burkert, W. (1966) *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg.
– (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
– (1985) *Greek Religion*, Cambridge, MA.
–/Minar, E. L. Jr. (tr.) (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, MA.
Burnet, J. (1914) *Greek Philosophy, Part 1: Thales to Plato*, London.
Burnyeat, M. F. (1992) "Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft)", in: Nussbaum/Rorty 1995,15–26.
– (1995) "How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on *De Anima* II, 7–8" in: Nussbaum/Rorty 1995, 421–434.
– (2000) "Plato on why mathematics is good for the soul", in: T. Smiley (ed.) *Mathematics and Necessity in the History of Philosophy*, New York, 1–81.
Bury, R. ([2]1932) (ed.) *The* Symposium *of Plato*, Cambridge.
Butler, J. (2002) "Justice and the fundamental question of Plato's *Republic*", *Apeiron* 35: 1–17.
Bynum, C. W. (1995) *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York.
Caston, V. (1997) "Epiphenomalism, ancient and modern", *The Philosophical Review* 106: 309–363.
– (2006) "Aristotle's Psychology", in: M. L. Gill/P. Pellegrin (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, 316–346.
Charles, D. (1984) *Aristotle's Philosophy of Action,* London.
– (1988) "Aristotle on hypothetical necessity and irreducibility", *Pacific Philosophical Quarterly* 69: 26–29.
– (2009) "Aristotle's psychological theory", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Classical Philosophy* 25: 1–29.
Cipriani, N. (1996) "L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino", in: Istituto Patristico Augustinianum (ed.) *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Rome, 369–400.
Clark, S. (1997) *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Thought*, New York.
Claus, D. B. (1981) *Toward the Soul*, New Haven.

Cooper, J. (1977) "The psychology of justice in Plato", *American Journal of Philosophy* 14: 151–158.
– (1999) "Reason, moral virtue, and moral value", in: J. Cooper (1999) *Reason and Emotion*, Princeton, NJ, 253–280.
Courcelle, P. (1958) "Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin", *Recherches Augustiniennes* 1: 149–186.
Cudworth, R. (1678) *The True Intellectual System of the Universe*, London.
Daniélou, J. (1953) "La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse", *Vigiliae Christianae* 7: 154–170.
De Lacy, P. (1988) "The third part of the soul", in P. Manuli/M. Vegetti (eds.) *Le opere psichologiche di Galeno*, Naples, 43–63.
– ([3]2005) (ed.) *Galeni:* De placitis Hippocratis et Platonis (*Galen:* On the Doctrines of Hippocrates and Plato), 3 vols., tr., and comm., vols. 1–2 unrev., vol. 3 rev. and augm., *Corpus Medicorum Graecorum* V 4, 1, 2, Berlin.
Debru, A. (1994) "L'expérimentation chez Galien", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 37.2: 1718–1756.
Delius, W. (1952) "Ps. Justin: Über die Auferstehung", *Theologia Viatorum* IV: 181–203.
Diels, H. (1907) "Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients, I: Die griechischen Zuckungsbücher (Melampus PERI PALMVN)", *Philosophische und historische Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 4, Berlin.
–/Kranz, W. ([10]1972) (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin.
Dihle, A. (1982) "Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus", in: E. Dassmann et al. (eds.) *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum* (Gedenkschrift für Alfred Stuiber), *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster, suppl. vol. 9: 9–20.
Dilcher, R. (1995) *Studies in Heraclitus*, Hildesheim.
Dillon, J./Hershbell, J. (1991) *Iamblichus:* On the Pythagorean Way of Life (text, tr. and notes), Atlanta.
Diniz Peixoto, C. M. (2001) "L'innocence du corps, l'ambiguïté de l'âme: Le rapport corps/âme chez Démocrite", in: P.-M. Morel/J.-F. Pradeau (eds.) *Les anciens savants*, Strasbourg, 191–209.
Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
Ebert, T. (2004) *Phaidon*, Übs. und Komm., Göttingen.
Eccles, J. C. (1979) *The Human Mystery*, Berlin.
Eden, P. T. (1984) *Seneca:* Apocolocyntosis, Cambridge.
Eggers Lan, C. (1986) *Los Filósofos Presocráticos* I, Madrid.
Eijk, P. J. v. der (1994) (ed.) *Aristoteles*. De insomniis, De divinatione per somnum, übs. und erl., Berlin.
England, E. B. (1922) (ed.) *The* Laws *of Plato*, Manchester.
Erler, M. (1987) *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin.
– (1992) "Anagnorisis in Tragödie und Philosophie. Eine Anmerkung zu Platons Dialog *Politikos*", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 18: 147–170.
– (1994) "Lukrez", in: H. Flashar (ed.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Antike*, IV , Basel, 383–490.

– (2002) "Epicurus as *deus mortalis*. *Homoiosis theôi* and Epicurean self-cultivation", in: D. Frede/A. Laks (eds.) *Traditions of Theology*, Leiden, 159–182.
– (2003a) Rez. zu N. Blößner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons* Politeia, *Gnomon* 75: 392–395.
– (2003b) "*Exempla amoris*. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez' *De rerum natura*", in: A. Monet (ed.) *Le Jardin Romain. Épicurisme et Poésie à Rome*, Lille, 147–162.
– (2004) "'Socrates in the Cave'. Argumentations as therapy for passions in *Gorgias* and *Phaedo*", in: M. Migliori/L. M. Napolitano Valditara/D. Del Forno (eds.) Plato ethicus. *Philosophy is Life*, St. Augustin, 107–120.
– (2007) "Platon", in: H. Flashar (ed.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, III, Basel.
– (2008) "Kontinuität in Diskonuität. Strategien der Selbstpflege bei Platon und im Epikureismus", in: G. Radke-Uhlmann/A. Schmitt (eds.) *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzbewusstseins von Antike und Moderne*, Stuttgart, 35–49.
– (forthcoming) *Trauer und Lust, Emotion und Tragödie im* Philebos *und im* Phaidon.
Evans, E. (1960) (ed.) *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London.
Everson, S. (1997) *Aristotle on Perception*, Oxford.
Fine, G. (1993) *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.
Fleteren, F. v. (1978) "Augustine and the resurrection", *Studies in Medieval Culture* 12: 9–15.
Foot, P. (2001) *Natural Goodness*, Oxford.
Foster, M. B. (1937) "A mistake in Plato's *Republic*", *Mind* 46: 368–393.
Frampton, M. F. (1991) "Aristotle's cardiocentric model of animal locomotion", *Journal of the History of Biology* 24: 291–330.
Fränkel, H. ([4]1976) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.
Frede, D. (1997) *Platon:* Philebos, übs. und komm., Göttingen.
– (1999) *Platons* Phaidon: *Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt.
Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford.
– (1992) "Plato's arguments and dialogue form", in: J. C. Klagge/N. D. Smith (eds.) *Methods of Interpreting Plato and the Dialogues*, Oxford, 201–219.
– (1999) "Stoic epistemology", in: Algra 1999, 295–322.
Fredriksen, P. (1991) "Vile bodies: Paul and Augustine on the resurrection of the flesh", in: M. S. Burrows/P. Rorem (eds.) *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Grand Rapids, 75–87.
Freeland, C. A. (1994) "Aristotle on perception, appetition, and self-motion", in: M. L. Gill/J. G. Lennox (eds.) *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton, NJ, 35–63.
Freeman, K. (1956) *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*, London.
Freudenthal, G. (1995) *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and* Pneuma*, Form and Soul*, Oxford.
Fritz, K. v. (1966) *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt.

– (1953) "Democritus' theory of vision", in: E. A. Underwood (ed.) *Science, medicine and history* I, Oxford, 83–99.
Fuhrer, T. (1997) "Die Platoniker und die *Civitas Dei* (Buch VIII-X)", in: C. Horn (ed.) *Augustinus,* De civitate dei, Berlin, 87–108.
– (2004) "Körperlichkeit und Sexualität in Augustins autobiographischen und moraltheoretischen Schriften", in: B. Feichtinger/H. Seng (eds.) *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München, 173–188.
– (2006) "Augustine on rhetoric and dialectic in theory and practice", *Classica* (Revista Brasileira de Estudos Clássicos) 19: 99–114.
Furley, D. J. (1956) "The early history of the Greek concept of the soul", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3: 1–18.
– (1994) "Self-movers", in: M. L. Gill/J. G. Lennox (eds.) *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton, NJ, 3–14.
Gaiser, K. (2004) "Platon als philosophischer Schriftsteller – Vierter Vortrag: Platon über fremde und eigene Dichtung (*Ion – Politeia – Nomoi*)", in: T. A. Szlezák (ed.) *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften*, St. Augustin, 43–55.
Gallop, D. (1975) *Plato,* Phaedo. Tr. with notes, Oxford.
– (2001) "Emotions in the *Phaedo*", in: A. Havlicek/F. Karfik (eds.) *Plato's* Phaedo, Prag, 275–286.
Gemelli Marciano, L. (2007) (ed.) *Die Vorsokratiker* I: *Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit*. Griechisch-lateinisch-deutsch. Ausgewählte Fragmente und Zeugnisse, übs. und erl., Düsseldorf.
Gilbert, O. (1911) *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 457–478.
Gill, C. (2006) *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford.
– (2007) "Galen and the Stoics: Mortal enemies or blood brothers?", *Phronesis* 52: 88–120.
– (forthcoming) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford.
Giuliano, F. M. (2005) *Platone e la poesia*, St. Augustin.
Görgemanns, H. (1960) *Beiträge zur Interpretation von Platons* Nomoi, München.
Gould, C. S. (1994) "A puzzle about the possibility of Aristotelian *enkrateia*", *Phronesis* 39: 174–186.
Granger, H. (2004) "Heraclitus' quarrel with *polymathy* and *historiê*", *Transactions of the American Philological Association* 134: 235–261.
Grant, R. M. (1952) *Miracle and Natural Law*, Amsterdam.
Gregoric, P. (2007) *Aristotle on the Common Sense*, Oxford.
Griffin, M. (1976) *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford.
Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*, Cambridge.
– (1981) *Aristotle: An Encounter*, Cambridge.
Hackforth, R. (1950) "Immortality in Plato's *Symposium*", *Classical Review* 64: 43–45.
– (1955) *Plato's* Phaedo, Cambridge.
Hadot, P. (1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris.
– (2006) *The Veil of Isis*, Cambridge 2006.

Halliwell, S. (1984) "Plato and Aristotle on the denial of tragedy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 210: 49–71.
– (2002) *The Aesthetics of Mimesis*, Princeton, NJ.
Hamlyn, D. W. (1993) *Aristotle:* De Anima *Books II and III*, tr. with intr. and notes, Oxford.
Hankinson, R. J. (1991) "Galen's anatomy of the soul", *Phronesis* 36: 197–233.
– (2003) "Galen's theory of causation", *Galien et la philosophie* 49: 31–66.
– (2006) "Body and soul in Galen", in: R. King (ed.) *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, 232–258.
– (forthcoming) "Galen on the limitations of knowledge", in C. Gill/T. Whitmarsh/J. Wilkins (eds.) *Galen and the World of Knowledge.*
Happ, H. (1971) Hyle. *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin.
Harrison, T. (2000) *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford.
Haussleiter, J. (1957) "*Deus internus*", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* III: 794–842, Stuttgart.
Hegel, G. W. F. (1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I. Theorie Werkausgabe 18, Frankfurt a. M.
Heitsch, E. (1983) (ed.) *Xenophanes. Die Fragmente*, übs. und erl., München.
– (2002) Apologie *des Sokrates*, übs. und komm., Göttingen.
Hicks, R. D. (1907) (ed.) *Aristotle,* De anima, with tr., intr. and notes, Cambridge.
Höffe, O. (2007) *Lebenskunst und Moral: Oder macht Tugend glücklich?*, München.
Hoffmann, E. (1951) *Die griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg.
Hoheisel, K. (1984/1985) "Das frühe Christentum und die Seelenwanderung", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Bonn, 27/28: 24–46.
Hölscher, L. (1999) *Die Realität des Geistes: Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Heidelberg.
Horn, C. (1996) "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50: 113–132.
– (1998) *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München.
Horsley, S. (1779–1785) (ed.) *Isaaci Newtoni Opera quae exstant omnia, commentariis illustrabat S. H.*, 5 vols., London.
Hoven, R. (1971) *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l' au-delà*, Paris.
Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge.
– (2005) "Pythagoras", in: E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), Spring 2005 edition, http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/pythagoras/.
– (2008a) "Heraclitus critique of Pythagoras' enquiry in fragment 129", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35: 19–47.
– (2008b) "Another incarnation of Pythagoras", review of C. Riedweg (2005) *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca, NY, *Ancient Philosophy* 28: 201–225.

Hursthouse, R. (2001) *On Virtue Ethics*, Oxford.
Hussey, E. (1999) "Heraclitus", in: Long 1999a, 88–112.
Ibscher, G. (1983/1984) *Demócrito y sus sentencias sobre ética y educación. Una introdución al pensamiento del atomista de Abdera* I/II, Lima.
Ideler, J. L. (1841) (ed.) *Physici et medici Graeci minores* I, Berlin.
Inwood, B. (2001) (ed.) *The Poem of Empedocles*, text, tr. and intr., rev. ed.,Toronto.
– (2006) "Who do we think we are?", in: Reis 2006, 230–243.
Irwin. T. (1979) (ed.) *Plato* Gorgias, Oxford.
– (1986) "Socrates the Epicurean", in: H. H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York 1992, 198–219.
– (1995) *Plato's Ehtics*, New York.
– (2001) "Vice and reason", *The Journal of Ethics* 5: 73–97.
–/Fine, G. (1995) *Aristotle: Selections*, tr., intr. and notes, Indianapolis, IN.
Israel, J. (2001) *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford.
Jaeger, W. ([3]1959) Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin.
Jannone, A./Barbotin, E. (1966) *Aristote:* De l'âme, Paris.
Johansen, T. K. (1998) *Aristotle on the Sense Organs*, Cambridge.
Joly, H. (1984) "Sur quelques significations 'ontologiques' et 'épistémologiques' de l' εἴδωλον Démocritéen", in: L. G. Benakis (1983/1984) (ed.) *Proceedings of the first international congress on Democritus*, Xanthi, 247–265.
Ju, A. (2007) "Chrysippus on nature and soul in animals", *Classical Quarterly* 57: 97–108.
Kahn, C. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
– (1985) "Democritus and the origins of moral psychology", *American Journal of Philology* 106: 1–31.
– (1993) "Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul", in: A. P. D. Mourelatos (ed.) *The Pre-Socratics*, Princeton, NJ, 426–456.
– (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge.
– (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis, IN.
– (2004) "From *Republic* to *Laws*. A discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 337–362.
Kalogerakos, I. G. (1996) *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart.
Kant, I. (1903) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Preuss. Akademie der Wiss. (ed.) *Kants ges. Schriften* IV, Berlin.
– (1908) *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Preuss. Akademie der Wiss. (ed.) *Kants ges. Schriften* V, Berlin.
Kaster, R. A. (2001) "The dynamics of *fastidium*", *Transactions of the American Philological Association* 131: 143–89.
Kenny, A. (1979) *Aristotle's Theory of the Will*, Oxford.
Kerényi, K./Lanckoroński, L. M. (1941) *Der Mythos der Hellenen*, Amsterdam.
Kerschensteiner, J. (1962) *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, München.
Kidd, I. (1988) *Posidonius,* II: *The Commentary*, Cambridge.

Kim, J. (1996) *Philosophy of Mind*, Cambridge, MA.
Kirk, G. (1962) (ed.) *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge.
Kobusch, T. (1995) "Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie", in: W. Geerlings/H. König (eds.) *Origenes Vir ecclesiasticus*, Bonn, 27–44.
– (2006) *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt.
Konstan, D. (2006) "Epicurean 'passions' and the good life", in: Reis 2006, 194–205.
Korsgaard, C. (1983) "Two distinctions in goodness", *The Philosophical Review* 92: 169–195.
Kranz, W. ([5]1962) *Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*, Bremen.
Kraut, R. (2006) (ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's* Nicomachean Ethics, Oxford.
Krentz, A. A. (1983) "Dramatic form and philosophical content in Plato's dialogues", *Philosophy and Literature* 7: 32–47.
Krokiewicz, A. (1954) "*Quaestiones Democriteae*", *Eos* 47/1: 35–50.
Krokiewicz, A. (1960) *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warschau.
Kuhn, H. (1941/1942) "The true tragedy. On the relationship between Greek tragedy and Plato", *Harvard Studies in Classical Philology* 52 (1941/1942): 1–40; 53 (1942): 37–88.
Kutschera, F. v. (1983) "Das Fragment 34 von Xenophanes und der Beginn erkenntnistheoretischer Fragestellungen", in: P. Weingartner/J. Czermak (eds.) *Akten des 7. Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Wien, 19–25.
Laks, A. (1999) "Soul, sensation, and thought", in: Long 1999a, 250–270.
Langerbeck, H. (1935) Doxis epirhysmiê. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin.
Latzarus, B. (1920) *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris.
Laurand, V. (2005) "La sympathie universelle: Union et séparation", in: T. Bénatouïl/P.-M. Morel (eds.) *Les Stoïciens et le monde*, special issue of *Revue de Metaphysique et de Morale* 4: 517–536.
Lawless, G. (1990) "Augustine and human embodiment", *Augustiniana* 40: 167–186.
Lawson-Tancred, H. (1986) *Aristotle*, De Anima, tr. with intr. and notes, London.
Le Boulluec, A. (1975) "De la croissance selon les Stoiciens a la résurrection selon Origène", *Revue des Etudes Grecques* 88: 143–155.
Lear, G. R. (2005) "Aristotle on moral virtue and the fine" in: Kraut 2006, 116–136.
Lesher, J. H. (1992) (ed.) *Xenophanes of Colophon: Fragments*, text, tr. and comm., Toronto.
Lieben, F. (1953) *Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten. Eine historische Übersicht*, Wien.
Lloyd, A. B. (1993) *Herodotus Book II: Commentary*, Leiden.
Lloyd, G. E. R. (1978) "The empirical basis of the physiology of the *Parva Naturalia*", in: G. E. R. Lloyd/G. E. L. Owen (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, 215–239.

Löbl, R. (1987) *Demokrits Atomphysik*, Darmstadt.
Lokhorst, G.-J. (2006) "Descartes and the pineal gland", in: E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), Winter 2006 edition, http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/pineal-gland/.
Lona, H. E. (1993) *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin.
Long, A. A. (1966) "Thinking and sense perception in Empedocles: Mysticism or materialism", *Classical Quarterly* 16: 256–276.
– (1982) "Soul and body in Stoicism", *Phronesis* 27: 34–57.
– (1992a) "Stoic readings of Homer", in: R. Lamberton/J. J. Keaney (eds.) *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, NJ, 41–66.
– (1992b) "Finding oneself in Greek philosophy", *Tijdschrift voor Filosofie* 54: 255–279.
– (1996a) *Stoic Studies*, Cambridge.
– (1996b) "Heraclitus and Stoicism", in: Long 1996a, 35–57.
– (1999a) (ed.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
– (1999b) "Stoic Psychology", in: Algra 1999, 560–584.
– (2002) *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.
– (2003) "Eudaimonism, divinity and rationality in Greek ethics", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 19: 123–143.
–/Sedley, D. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., I: Tr. of the Principal Sources with Philosophical Comm., Cambridge.
Longo Auricchio, F. (1988) (ed.) *Ermarco: Frammenti*, Naples.
Lorenz, H. (2007) "The assimilation of sense to sense-object in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33: 179–220.
Löwenheim, L. (1914) *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft*, Berlin.
Luce, J. V. (1952) "Immortality in Plato's *Symposium*: A reply", *Classical Review* 66: 137–141.
Lumpe, A. (1991) "Himmel", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* XV: 182–184, Stuttgart.
Luria, S. (1970) (ed.) *Democritea, collegit, emendavit, interpretatus est S. L.*, Leningrad.
Makin, S. (1990/1991) "An ancient principle about causation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 91: 135–152.
Manning, R. (1985) "Materialism, dualism and functionalism in Aristotle's philosophy of mind", *Apeiron* 19: 11–23.
Mansfeld, J. (1983) (ed.) *Die Vorsokratiker* I, Stuttgart.
– (1990) "Doxography and dialectic: The *Sitz im Leben* of the *Placita*", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.4: 3056–3229.
– (1991) "The idea of the will in Chrysippus, Posidonius, and Galen", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7: 107–145.
Marrou, H.-I./La Bonnardière, A.-M. (1966) "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin", *Revue des Etudes Augustiniennes* 12: 111–136.

May, M. T. (1968) *Galen on the Usefulness of the Parts of the Body*, tr. with intr. and comm., 2 vols, Ithaca, NY.
Mély, F. de (1898) *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, II: *Les lapidaires Grecs*, Paris.
Menn, S. (2002) "Aristotle's definition of soul and the programme of the *De anima*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 83–139.
Miles, M. R. (1979) *Augustine on the Body*, Ann Arbor.
Mirhady, D. C. (2001) "Dicaearchus of Messana: The Sources, text and translation", in: W. W. Fortenbaugh/E. Schütrumpf (eds.) *Dicaearchus of Messana: Text, Tr. and Discussion*, New Brunswick, 1–142.
Moes, M. (2000) *Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul*, Frankfurt.
Moore, G. E. (1912) *Ethics*, Oxford.
– (1922) "The conception of intrinsic value", in G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 253–275.
More, H. (1662) *A collection of several philosophical writings*, London.
Mouze, L. *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq 2005.
Mugler, C. (1959) "Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite", *Revue de philologie, de litérature et d'histoire anciennes* 33: 7–38.
Müller, C. W. (1965) *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden.
Müller, G. A. (2003) *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustinus von Hippo*, Paderborn.
Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*, Albany, NY.
Nagel, T. (1965) "Physicalism", *The Philosophical Review* 74: 339–356.
Nestle, W. (1941/1942) "Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum", *Archiv für Religionswissenschaft* 37: 51–100.
New York Times (1992, dec. 10) "Books, books and more books: Clinton an omnivorous reader".
Nida-Rümelin, J. (2001) *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart.
Nieke, W. (1980) "Materialismus", in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, Basel, Sp. 842–850.
Nightingale, A. W. (1995) *Genres in Dialogue*, Cambridge.
Novack, G. (1965) *The origins of materialism*, New York.
Nussbaum, M. C. (1972) "ψυχή in Heraclitus", *Phronesis* 17: 1–16, 153–170.
– (1985) (ed.) *Aristotle's* De Motu Animalium, text, tr., comm., and interpretive essays, Princeton, NJ.
– (1986) *The Fragility of Goodness*, Cambridge.
– (2004) *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, NJ.
– (forthcoming) "Stoic laughter: A reading of Seneca's *Apocolocyntosis*", in: S. Bartsch/D. Wray (eds.) *Seneca and the Self*, Cambridge.
–/Putnam, H. (1995) "Changing Aristotle's mind", in: Nussbaum/Rorty 1995, 27–56.
–/Rorty, A. (1995) (eds.) *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford.
Nutton, V. (1999) (ed.) *Galeni:* De propriis placitis (*Galen:* On My Own Opinions), tr. and comm., *Corpus Medicorum Graecorum* V 3, 2. Berlin.
O'Brien, D. (1969) *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge.

O'Brien, M. J. (1984) "'Becoming immortal' in Plato's *Symposium*", in: D. E. Gerber (ed.) *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico, CA.
O'Daly, G. J. P. (1987) *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley.
O'Meara, J. J. (1959) *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris.
Obbink, D. (1996) *Philodemus On Piety*, part I, Oxford.
Oort, J. v. (1991) *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden.
Osborne, C. (1997) "Heraclitus", in: C. C. W. Taylor (ed.) *Routledge History of Philosophy* I, 88–128, London.
Otto, W. F. (1931) *Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens*, Frankfurt a. M.
Patzig, G. (1970) "Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet", *Antike und Abendland* 16: 113–140.
– (1982) "Begegnungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse", *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* 18: 37–49.
Peck, A. L. (1942) *Aristotle:* Generation of Animals, with an English tr., Cambridge, MA.
Pendrick, G. J. (2002) (ed.) *Antiphon the Sophist: The Fragments*, with intr., tr. and comm., Cambridge.
Picot, J.-C. (2004) "Les cinq sources dont parle Empédocle", *Revue des Etudes Grecques* 117: 393–446.
– (2005) "Corrigenda to Picot (2004) ", *Revue des Etudes Grecques* 118: 322–325.
– (2006) "Aristote, *Poétique* 1457b13–14: la métaphore d'espèce à espèce', *Revue des Etudes Grecques* 119: 532–551.
Plutarch (1919) *Lives*, VII, tr. by B. Perrin, Cambridge, MA.
Popper, K. (1963) "Back to the Presocratics", in: K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York, 136–165.
Potaga, A. K. (1961) *Zur Philosophie Demokrits. Ein Beitrag zur Analyse grundlegender Begriffe seines Systems*, Innsbruck.
Powell, J. E. (1966) *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim.
Press, G. (1997) "The dialogical mode in modern Plato studies", in: R. A. Hart/V. Tejera (eds.) *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*, Lewiston, 1–28.
Price, A. W. (1995) *Mental Conflict*, London.
– (2006) "*Acrasia* and self-control", in: Kraut 2006, 234–254.
Primavesi, O. (2006) "Apollo and other gods in Empedocles", in: M. M. Sassi (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell' età dei Presocratici*, Pisa, 51–77.
– (2008) "Empedocles: Physical divinity and allegorical myth", in P. Curd/D. H. Graham (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy,* New York.
Putnam, H./Nussbaum, M. "Changing Aristotle's mind", in: Nussbaum/Rorty 1995, 27–56.
Radke, G. *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen der platonischen Dialogform*, Berlin 2006.
Reilly, R. (1976) "Weakness and blameworthiness: The Aristotelian predicament", *Philosophical Studies* 24: 148–165.

Reis, B. (2006) (ed.) *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge.
Reiss, H. (1970) (ed.) *Kant: Political Writings*, Cambridge.
Reshotko, N. (2001) "Virtue as the only unconditional – but not intrinsic – good: Plato's *Euthydemus* 278e3–281e5", *Ancient Philosophy* 21: 325–334.
Richey, L. B. (1995) "Porphyry, reincarnation and resurrection in *De civitate dei*", *Augustinian Studies* 26: 129–142.
Riedweg, C. (2002) *Pythagoras: Leben – Lehre – Nachwirkung*, München.
– (2005) *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca, NY.
Rist, J. M. ([2]1995) *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge.
Rocca, J. (2003) *Galen on the Brain*, Leiden.
Rohde, E. (1961, repr., [9-10]1925, [1]1893) *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen (repr. Darmstadt).
Roochnik, D. (2007) "Aristotle's account of the vicious: A forgivable inconsistency", *History of Philosophy Quarterly* 24: 207–220.
Ross, W. D. (1924) (ed.) *Aristotle:* Metpahysics II, Oxford.
– (1930) *The Right and the Good*, Oxford.
– (1961) (ed.) *Aristotle:* De anima, Oxford.
Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, London.
Saake, H. (1974) "Pneuma", in: *Paulys Realenzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Suppl. XIV, Sp. 387–412.
Sandbach, F. H. (1958–1959) "Ion of Chios and Pythagoras", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 5: 36.
Schäfer, C. (1996) *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart.
– (1999) "Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo. El 'pesimismo gnoseológico' de los Presocráticos y su influencia en la filosofía Antigua", *Revista de Filosofía* XI/22: 95–127.
Schibli, H. S. (2002) *Hierocles of Alexandria*, Oxford.
Schmid, W./Stählin, O. (1948) *Geschichte der griechischen Literatur* I 5: *Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: Die Atomistik*, München, 224–349.
Schofield, M. (1991) "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", in: S. Everson (ed.) *Companions to Ancient Thought* II: *Psychology*, Cambridge, 13–34.
Schöndorf, H. (2001) "René Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen Geistes in Gott", in: T. Brose (ed.) *Religionsphilosophie*, Würzburg, 71–82.
Schöpsdau, K. (2003) (ed.) Nomoi*, Buch IV-VII*, Übs. und Komm., Göttingen.
Sedley, D. (1995) "The *dramatis personae* of Plato's *Phaedo*", in: T. J. Smiley (ed.) *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford, 3–26.
– (1998) "Platonic causes" *Phronesis* 43: 114–32.
– (1999) "The ideal of godlikeness", in: G. Fine (ed.) *Plato II: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 309–328.
Sheffield, F. (2006) *Plato's* Symposium: *The Ethics of Desire*, Oxford.
Sherman, N. (1989) *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford.
Shields, C. (1988) "Soul as subject in Aristotle's *De anima*", *Classical Quarterly* 38: 140–149.
– (1999) *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford.

– (2007) "The peculiar motion of Aristotelian souls", *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, suppl. vol.: 1–23.
Silvestre, M. L. (1990) (ed.) Democritea. *I Documenti da Epicuro ad Aezio*, Rome.
Siwek, P. (1965) *Aristotelis Tractatus* De anima, Rome.
Skirry, J. (2001) "A hylomorphic interpretation of Descartes's theory of mind-body union", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75: 267–283.
Smiley, T. (2000) (ed.) *Mathematics and Necessity in the History of Philosophy*, Oxford.
Smith, J. A. (1984) (ed.) rev. J. Barnes, *Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Princeton, NJ.
Smith, J. Z. (1978) "Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 16.1: 425–439.
Smith, M. F. (1993) (ed.) *Diogenes of Oenoanda:* The Epicurean Inscription, Naples.
– (2001) (ed.) *Lucretius:* On the Nature of Things, tr., Indianapolis, IN.
– (2003) (ed.) *Supplement to Diogenes of Oenoanda*, Naples.
Solmsen, F. (1961) "Greek philosophy and the discovery of the nerves", *Museum Helveticum* 18: 150–197.
Sorabji, R. (1974) "Body and Soul in Aristotle", Philosophy 49: 63–89.
– (1993) *Animal Minds and Human Morals*, Ithaca, NY.
– (2000) *Emotion and Peace of Mind*, Oxford.
Soury, G. (1942) *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un Platonicien éclectique*, Paris.
Spaemann, R. (1996) *Personen*, Stuttgart.
Sperlich, C./Voigt, E.-M. (1978) "αὐτός, ἑαυτοῦ", in: *Lexikon des frühgriechischen Epos* I, Göttingen, Sp. 1652.
Staden, H. v. (2000) "Body, soul, and nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen", in: J. P. Wright/P. Potter (eds.) Psyche *and* Soma: *Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, 79–116.
Stella, L. A. (1942) "Valore e posizione storica dell'etica di Democrito", *Sophia* 10: 207–258.
Striker, G. (1996) "Antipater, or the art of living", in: G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 298–315.
Szaif, J. (2004) "Naturbegriff und Güterlehre in der Ethik des Aristoteles", in: J. Szaif/M. Lutz-Bachmann (eds.) *Was ist das für den Menschen Gute?/What is good for a human being?*, Berlin, 54–100.
– (2006) "Aristotle on the benefits of virtue (*Nicomachean Ethics* 10.7 and 9.8)", in: Reis 2006, 167–193.
– (2009) *Gut des Menschen. Grundzüge und Perspektiven der Ethik des guten Lebens bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*, Berlin.
Szlezák, T. A. (1985) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
– (1989) "Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs", *Elenchos* 10: 227–257.

– (2004) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, II: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin.
Tazi, N. (1989) "Celestial bodies: A few stops on the way to heaven", in: M. Feher/N. Tazi (eds.) *Fragments for a History of the Human Body*, New York, 519–552.
Theiler, W. (1933) *Porphyrios und Augustin*, Halle.
– (1959) *Über die Seele*, Berlin.
Tieleman, T. L. (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the* De placitis *Books II–III*, Leiden.
– (2002) "Galen on the seat of the intellect: Anatomical experiment and philosophical tradition", in: T. Rihll/C. Tuplin (eds.) *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, Oxford, 265–273.
– (2003a) *Chrysippus on Affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden.
– (2003b) "Galen's psychology", in: J. Barnes/J. Jouanna (eds.) *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt Entretiens 49: 131–161, Vandoeuvres-Genève.
– (forthcoming) "Galen and the Stoics, or the art of not naming", in C. Gill/T. Whitmarsh/J. Wilkins (eds.) *Galen and the World of Knowledge*.
Tornau C. (2006) *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in* De civitate dei *und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, Berlin.
Tsouna, V. (2001) "Philodemus on the therapy of vice", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21: 233–258.
Usener, H. (1887) (ed.) *Epicurea*, Leipzig.
Vlastos, G. (1945/1946) "Ethics and physics in Democritus", *The Philosophical Review* 54: 578–92; 55: 53–64.
– (1946) "Solonian justice", *Classical Philology* 41: 65–83.
– (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
Vrugt-Lentz, J. ter (1976) "Geister", Sect. "Vorhellenistisches Griechenland", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* IX: 598–615, Stuttgart.
Waerden, B. L. v. der (1979) *Die Pythagoreer*, Zürich.
Ward, J. K. (2008) *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge.
Wardy, R. (2002) "The unity of opposites in Plato's *Symposium*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23: 1–62.
Waszink, J. H. (1947) (ed.) *Quinti Septimi Florentis Tertulliani de Anima*, Amsterdam.
Watson, G. (1983/1984) "St. Augustine, the Platonists and the resurrection body: Augustine's use of a fragment from Porphyry", *Irish Theological Quarterly* 50: 222–232.
Wedin, M. (2000) *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford.
Wehrli, F. (1944) *Die Schule des Aristoteles*, I: *Dikaiarchos*, Basel.
West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
White, N. P. (1979) *A Companion to Plato's* Republic, Indianapolis, IN.
Whiting, J. (2002) "Locomotive soul: The parts of soul in Aristotle's scientific works", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 141–200.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1920) *Platon*, Berlin.
Wismann, H. (1979) "*Atomos Idea*", *Neue Hefte für Philosophie* 15–16: *Aktualität der Antike*, 34–52.

– (1980) "Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen", in: F. Romano (ed.) *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale*, Catania, 61–74.
Wolf, U. (2008) "Warum Aristoteles keine einheitliche Konzeption der praktischen Überlegung hat", in: K. Corcilius/C. Rapp (eds.) *Beiträge zur aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart.
Woodruff, P. (1982) (ed.) *Plato,* Hippias major, tr. with comm. and essay, Oxford.
Woods, M. (1982) (ed.) *Aristotle*, Eudemian Ethics, *Book I, II and VIII*, Oxford.
Yeats, W. B. (1921) "The Second Coming", in: W. B. Yeats, *Micheal Robartes and the Dancer.*
– (1928) "Among School Children", in: W. B. Yeats, *The Tower.*
Zeller, E. (^{6}1920) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 2 (ed. W. Nestle), Leipzig, 1038–1184.
Zeyl, D. J. (1980) "Socrates and hedonism: *Protagoras* 351b-358d", *Phronesis* 25: 250–269.
Zhmud, L. (1997) *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin.
Zintzen, C. (1976) "Geister", Sect. "Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* IX: 640–667, Stuttgart.

Index nominum

Achill/Achilles 103, 167, 249
Agathon 186, 336, 391
Alexander of Aphrodisias 300, 402, 403
Alkibiades 188–190
Amasis 26, 47
Ammonius Sakkas 505
Anaxagoras 123, 263
Anaximander 88, 90
Antiochus of Ascalon 76, 82, 392
Antiphon the Sophist 268, 380
Apoll/Apollo/Apollon 37, 67, 182, 193, 438, 481
Apollodoros 169, 171
Arion 25
Aristodemos 187
Aristophanes 186
Aristotle/Aristoteles 3 f., 9–12, 16, 22–14, 29–33, 36, 39, 40, 49, 50, 52, 56, 66 f., 80, 83 f., 89, 91, 113, 115 f., 118, 121–125, 127, 129, 133, 137, 138, 150, 161, 178 f., 191 f., 208, 210 f., 218, 230–232, 239, 249–266, 267–290, 291–308, 309–330, 331–346, 349, 352–356, 363, 375, 391, 393, 409, 455, 462 f., 468
Aristoxenus 5, 29
Artabanus 26
Äsop 186
Athenagoras 494–501
Augustinus 125, 465, 471, 501
Augustus 430 f., 433 f., 437

Basilides 505
Beda Venerabilis 500
Burrus 433, 436

Caesar 430
Caligula 432, 434, 437
Cambyses 26 f.
Cato 392
Cebes 28, 146 f., 149
Celsos/Kelsos 501
Chrysippus 81 f., 361, 368–384, 387, 394–402, 404, 409–416, 450, 455
Cicero 12, 14, 63, 74, 75, 81, 360, 370, 375–377, 380, 392–394, 425, 427–433, 437, 442–444, 470, 482
Cicero, Quintus 430
Claudius 428, 433–442
Cleanthes 81, 368, 371, 373, 378 f., 455
Clemens Alexandrinus/Clemens von Alexandrien 64 f.

Decius 506
Democritus/Demokrit 6 f., 23, 33, 82, 103, 111–142, 378
Descartes, René 10, 57, 61 f., 122, 254, 269, 288, 309–314, 316, 325, 328, 330, 355
Dicaearchus 36 f., 41 f., 54
Dio Chrysostomus 400, 494
Diogenes Laertius 34, 37, 75, 354, 361, 371, 373, 376, 395, 403, 412
Diogenes of Oenoanda 6, 71–86
Diotima 7, 158–161, 363
Durkheim 489

Echecrates/Echekrates 29, 193
Empedocles/Empedokles 6, 22, 28, 31–36, 42 f., 71–86, 93, 102, 123, 363, 378, 498
Ephräm der Syrer 494, 499
Epictetus 365–367, 387, 390 f., 399–401

Epicurus/Epikur/Epikureer/epikureisch 8, 72, 74, 113, 125, 130, 132, 138, 163–178, 210, 219, 370, 468, 496
Erasistratus 409, 410, 415 f., 420
Eudemos 253
Euenos 182 f.
Eupolis 185

Freud, Sigmund 253

Galen 409–423
Goethe, Johann Wolfgang von 63, 266
Gorgias 40, 71, 83, 88, 92–96, 99, 102, 145, 186, 191, 214, 238, 240, 244
Gregor von Nyssa 16, 468, 494, 495, 502, 503, 506–509

Hades 21, 35, 106, 146, 148–150, 183, 369, 370
Hecataeus 51, 89
Herakles/Heracles 145, 161, 167
Heraclides of Pontus 11, 12, 38, 39, 352–355
Heraclitus 6, 33, 41, 51, 81, 87–109, 363, 414
Hermarchus 74 f.
Hermogenes 448 f., 455
Herodotus 23, 25–28, 32, 34, 35, 81, 102, 370
Herophilus/Herophilos von Alexandria 259, 409, 410, 415 f., 420,
Hesiod 51, 53, 88, 89, 98, 102–107, 145, 362 f., 375 f.
Hilarius 468
Hippon 30
Homer 21, 35, 37, 40, 53, 59, 63, 64, 88, 89, 102–104, 106, 146, 164, 249, 250, 362, 414, 500
Hume, David 265, 289, 331, 332

Ion of Chios 23, 35, 38

Johannes Chrysostomus 494
John Philoponus 23, 30, 354 f.
Julia 437
Julian Apostata 500
Juvenal 439

Kant, Immanuel 265, 331 f., 443
Kebes 61, 166, 169, 174, 176, 182, 184, 196 f., 199, 200 f.
Kolotes 138
Krition/Kriton 166 f., 169 f., 172, 214, 240

Lazarus 451, 457, 460, 461
Leontion 75
Leukipp 121
Lucretius/Lukrez 72–76, 81–83, 85, 370 f., 386, 390, 130, 134, 138, 169, 177

Macrina 507, 508
Macrobius 29, 372
Marc Antony 427, 430, 431, 437
Marcus Aurelius 365–368, 390, 426 f., 494
Mark Aurel/Marc Aurel 112, 471
Markion 505
Methodius von Olympus 494 f., 506
Metrodorus 74
Milton 282

Neokles 177
Nero 427, 433 f., 436, 438 f., 442

Old Academy 11, 349–356, 393
Orphics/Orphism 28, 77, 81, 99, 136

Pamphylius/Pamphilus 504
Parmenides 102 f., 108, 121, 504
Paul, St. 452, 460
Paulus 468, 504
Peripatetiker, peripatetisch 128, 210, 393
Petrus 504
Phaidon 179–203, 61, 163–178, 179–203, 214, 238, 244, 250, 506
Philodem 176 f., 414
Philolaus 5, 21–43

Pindar 102, 104
Plato/Platon 3 f., 6–9, 11–16, 24, 28–30, 33, 39–42, 47, 49, 59, 61, 65, 72, 74, 76 f., 80–83, 87–102, 104, 108, 112 f., 116, 120, 124, 133, 140, 142, 145–161, 163–177, 179–203, 205–246, 249, 251–254, 258, 261, 269, 271, 283, 297, 335, 340 f., 349–353, 355 f., 361–365, 373–376, 378, 382 f., 393, 405 f., 409 f., 417–420, 422 f.3, 448, 450, 453, 455–457, 459, 461, 467–469, 471 f., 476–478, 480–491, 494, 496–504
Platonists 11, 81, 351, 376, 406, 455–457
Plotinus/Plotin 16, 349, 486, 498–501
Plutarch 66 f., 74 f., 82, 139, 177, 361, 364 f., 368, 370, 373–375, 378, 385, 391, 400, 430 f., 443, 450
Polycrates 26
Porphyry/Porphyrios 36 f., 41 f., 49 f., 54, 62, 75, 349, 468 f., 472, 478, 480 f., 483–487
Posidonius 361, 365, 370, 372, 377, 384, 386 f.
Praxagoras 412
Protagoras 97 f., 220, 240, 340
Psammenitus 26
Pseudo-Justin 494
Pythagoras 5 f., 21, 69, 74, 77, 79, 81 f., 84, 89 f., 373 f., 380, 498
Pythagoreans/Pythagoreanism/Pythagoreer 3, 5, 21–43, 46–48, 51, 65–68, 72, 77, 81, 83, 93, 116, 136, 256, 284

Roger Bacon 494

Sarpedon 167
Seneca 14, 81, 83, 112, 365–367, 380, 387, 402 f., 406, 425–444, 455, 457
Simmias 29, 146, 148, 166, 169, 196–201
Simplicius/Simplikios 403, 405, 121, 126 f.
Socrates/Sokrates (Radke passim) 7 f., 28, 40, 67, 92, 94, 96 f., 108, 142, 146, 148–152, 158, 163–203, 209, 211, 214, 220, 222, 225, 227–229, 234, 240, 244, 250, 350, 363, 380, 390 f., 404–406
Solon 104–107
Sophonias 116
Soranus 447, 456, 458
Speusippus 352, 354 f., 393
Stoics/Stoiker/stoisch 8, 12–14, 30, 42, 71, 76 f., 80–84, 86, 87–91, 118, 165, 176 f., 210, 212, 215–219, 240 f., 323, 355, 359–387, 389–407, 409–423, 425–444, 450, 455–459, 468, 488, 498, 504
Strato of Lampsacus 150

Tacitus 432, 443
Tertullian 14–16, 447–464. 495, 498
Tiberius 433
Tithonus 157
Thales 82, 373
Themistios 115
Theophrastus/Theophrast 42, 75, 88, 115, 121, 127, 393
Timaios 62, 66, 179, 181, 214, 231, 242, 244, 476 f., 481–484
Tullia 429

Varro 132, 477, 484, 486
Vergil 438, 483 f.

Xanthippe (Sokrates' Frau) 166 f., 169
Xenocrates 82, 352, 355, 364, 374, 376, 378, 393, 455
Xenophanes 31, 34 f., 37 f., 42, 45–69, 81, 106 f.
Xerxes 26

Yeats, William Butler 356, 443
Zeno 380, 393, 399, 400, 455, 457
Zeno of Citium 81
Zeus 50, 98, 99, 104–107, 157, 167, 177, 198, 366, 368, 375, 379, 382

Index locorum

Aelianus
Varia Historia
3.19 354, n. 11

Aeschylus
Agamemnon
160 ff. 99, n. 18
Choephori
410 131, n. 62
1048–1062 363, n. 10
Fragmenta
239 TrGF 168, n. 20
Persae
601 363, n. 10

Aëtius
Placita
1.3.18 (*Dox. Gr.* 285 f.) 117, n. 18
1.4.2 (*Dox. Gr.* 290) 129, n. 57
1.7.16 120, n. 27
1.8.2 (= *SVF* 2.1101) 82, n. 14; 373, n. 43
1.8.6 372, n. 41
1.12.6 118, n. 21
1.23.3 (*Dox. Gr.* 319) 130, n. 60
4.3.5 (DK 68 A 102) 115, n. 9 und 11; 120, n. 27
4.4.7 (DK 68 A 117) 131, n. 68; 132, n. 69
4.7.3 81, n. 10; 372, n. 40
4.7.4 (DK 68 A 109) 117, n. 17
4.9.20 (*Dox. Gr.* 398) 131, n. 68;
5.15.3 (*Dox. Gr.* 425a23–b4) 32, n. 32
5.20 (*Dox. Gr.* 432a15) 42, n. 59
5.25.3 (*Dox. Gr.* 437) 121, n. 30; 138, n. 87

Alcinous
Didascalicus (ed. Whittaker)
15 364, n. 16; 375, n. 50
25.7 351, n. 4
27, p. 180.39–181.18 212, n. 15

Alexander Aphrodisiensis
De anima mantissa
150.25 402

Anaxagoras
Fragmenta
DK 59 B 12 123, n. 38; 263

Anaximenes
Fragmenta
DK 13 B 2 58

Anonymus
Artemii Passio
29 46

Anthologia Graeca
9.404 135, n. 81

Antiochus Ascalonita
in: Cicero, *De finibus*
5.68 210, n. 10
5.71 211, n. 12

Apuleius
De deo Socratis
8 375, n. 50
15–16 364, n. 17
154 383, n. 66

Aristophanes
Ranae
345 131, n. 62

Aristoteles
Analytica posteriora

48a29 268, n. 3
De anima
402a26 270, n. 8
403a2 ff. 254
403a5–7 298
403a8–10 39, n. 51
403a18–19 294, n. 3
403a19–21 294, n. 3
403a19–20 294
403a20–22 294
403a23–24 294
403a23 294, n. 3
403a24–27 295
403a25 ff. 255
403a31–b1 324
403a31 295; 298
403b3 ff. 255
403b4–6 296
403b10–12 295
403b16–19 298
403b17–19 293
403b28 125, n.40
403b29 125, n. 41; 126, n. 42
403b31 115, n. 9
404a1–3 33, n. 33
404a3 f. 116, n. 14
404a8–10 137, n. 85
404a8 125
404a10 ff. 137, n. 86
404a16 29; 116, n. 14
404a17 23; 33 n. 33
404b13 ff. 349
405a5 ff. (DK 68 A 101) 118, n. 20
405a7 125, n. 40
405b1 f. 30, n. 27
405b23–29 30, n. 27
406a30–b5 314, n. 9
406b15–22 116, n. 16
406b15 125, n. 40; 133, n. 75
406b19 126, n. 42
406b24 f. 116, n. 15
406b26 ff. 116, n. 15
407b 83; 84
407b2 288, n. 33
407b13 ff. 255
407b13–26 284
407b21–23 32
407b22 22
407b25–26 284
407b34 f. 313, n. 8; 314
408a34–b15 287
408b11–15 463
408b11–13 296
408b13–15 307
408b28 f. 39, n. 51
409b2 133, n. 75
409b3 f. 115, n. 10
412a1 ff. 256
412a9–11 270
412a11–28 256
412a19–22 270; 279
412a27–30 282
412a27–29 282
412a28 f. 311, n. 5
412b4–9 272; 275
412b4–5 270
412b5–6 282; 353
412b6 ff. 257
412b6–8 267
412b6 272
412b8 272
412b8–9 269
412b10–27 279
412b12 ff. 258
412b18 ff. 258
413a4–5 278
413b26 354, n. 10
414a19 f. 116, n. 15
415b8–17 316, n. 11
415b8–14 274; 276
416b2 317, n. 12
416b33–35 322, n. 21
417a14–18 322, n. 21
417b7 317, n. 12
424a17 ff. 260
425b12 ff. 260
428b10–17 322, n. 21
428b25–429a2 322, n. 21
429a10–11 288
430a15 353, n. 8
430a17 ff. 133, n. 74
431a8–14 318, n. 15
431b5–10 321, n. 19
432a15–19 313, n. 8
432b5 ff. 335
432b 5 f. 335

432b18 282, n. 22
432b25 282, n. 22
432b29 ff. 335
433a7 f. 336
433a21 f. 318
433a26 336
433a29 336
433b5 ff. 338
433b13 ff. 291; 303
433b15 ff. 300
433b19–26 327, n. 28
433b19–20 291
433b19 305
433b21–26 291
434a30 ff. 254
De caelo
275b29 122, n. 33
306b23 ff. 356
311a4 317, n. 12
Categoriae
2a11 272, n. 13
12 278
Ethica Eudemia
1214b6–27 210, n. 9
1214b12 ff. 338, n. 14
1221a9 334, n. 7
1223a26 f. 335
1227a18 ff. 342, n. 22
1227a28 ff. 336
1227b12 ff. 340
Ethica Nicomachea
1098b30–9a7 231
1100b17–1a13 218
1102b30 335
1105b21 ff. 298
1105b29 f. 342
1111b26–30 336
1112a10 343
1112b31 f. 341
1113a15 ff. 336
1113a31 336
1113a34 f. 343
1113b18 341
1119a2 343
1119a11–b20 332
1119a11–20 337
1119a31 ff. 343
1119b16 338
1120a23 f. 341
1140a27 f. 342, n. 25
1140b11 ff. 340
1141a28 338
1144b4 272, n. 13
1144b31 f. 332
1146b22 f. 343
1146b23 332
1147a22 334
1147a31 f. 332
1147b25 337
1148a17 f. 343
1150b19 ff. 333
1150b29 f. 343
1150b34 334; 343
1151b23 ff. 334
1152a6 ff. 333, n. 5
1152a25 ff. 334
1166b7 f. 343
1166b8 f. 343
1166b10 339, n. 15
1170a18 317, n. 12
1170a29 ff. 260
1174b20 f. 320, n. 18
1174b26–31 320, n. 18
1176a3–9 321, n. 19
1176a24–29 321, n. 19
1177a 203, n. 47
1177a13 363
1177b33 161, n. 20
Fragmenta
fr. 8 Rose
(= Plutarch, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute, oratio* 1,6) 67, n. 42
De generatione animalium
734b11–18 303
736b27 ff. 354
737a12 268, n. 3
740b27–36 303
742a24 282, n. 22
742a36 282, n. 22
742b4 282, n. 22
742b10 282, n. 22
742b17 129, n. 54
744a1–5 311, n. 6
744a33–36 303
744b32 ff. 302

761b16 ff. 375, n. 49
781a20–23 311, n. 6
781a23–25 311, n. 6
De generatione et corruptione
314a10 272, n. 13
316b32 f. 116, n. 13
317a33 272, n. 13
323b10 ff. (DK 68 A 63) 123, n. 37
323b10 (DK 68 A 63) 123, n. 38
325a28–30 (*partim* DK 67 A 7) 121,n. 31
325a30 116, n. 13; 118, n. 21
325b5 ff.
325b5 f. 118, n. 21
325b17 118, n. 21
325b26 118, n. 21
326a29 ff. 118, n. 21
Historia animalium
491a26 282, n. 22
531a28 282, n. 22
De incessu animalium
705a20 282, n. 22
705b2 282, n. 22
707a1 282, n. 22
De insomniis
461a3–8 311, n. 6
461a28–29 311, n. 6
461b11–13 311, n. 6
De iuventute
467b12–25 274; 276
467b28–30 322, n. 21
469a10–23 322, n. 21
Magna moralia
1184a26–29 210, n. 9
De memoria
450a22 f. 39, n. 51
450a30–b5 322, n. 21
451b10–452a12 322, n. 21
Metaphysica
987a32–34 91
989a33 f. 40, n. 54
990a4 33
1003b6 275
1004b29 135, n. 79
1007a7–9 268, n. 3
1013a14–15 275
1016b32 f. 123, n. 36
1018b9–1019a28 278
1019a1–4 277; 278
1026a5 f. 116, n. 15
1029a23–24 277
1032b1–2 277
1033b17–18 277
1035b14 ff. 277
1037a22 ff. 277
1041b7–9 277
1041b27–31 274
1045a35–37 268, n. 3
1049a34–36 277
1050a5–10 275
1050a7–8 280
1050a7 317, n. 12
1050a8 280
1050a15 317, n. 12
1069b15 317, n. 12
1070a6 f. 314
1070a38–30 314
1078a17 294
1078a31 341
1078b19 121, n. 30
Meteorologica
4 327
De motu animalium
698b6 326, n. 26
698b14–15 326, n. 26
699a3–9 326, n. 26
700a9–10 326, n. 26
700a14 326, n. 26
700a20 326, n. 26
700a22 326, n. 26
700b22 335
700b33 341
701a15 ff. 301
701a16 301, n. 8
701a33 301
701a35 301
701a36 301
701a37 301
701b6 ff. 302
701b12–16 299
701b15 f. 302
701b16 ff. 300; 301
701b18 ff. 300
701b22–23 300
701b25 300
701b33 301

701b34–702a10 324
701b34–702a17 324, n. 23
701b35 ff. 299
701b35 301, n. 8
702a1–5 299
702a2 ff. 300
702a2 300
702a3–5 299; 301
702a7 ff. 300; 301 n. 8
702a10 299
702a17–19 324, n. 23
702a18 300
702a19 301, n. 8
702a21 326
702a26 326, n. 26
702a31–b11 326, n. 27
702b6–7 327, n. 28
702b30 f. 326
702b34–703a3 328
702b35 326, n. 326
703a1 f. 318, n. 15
703a1–3 327, n. 28
703a4–16 311, n. 6
703a6 ff. 354, n. 9
703a9–10 326, n. 25
703a11–14 326, n. 28
703a19 326, n. 25
703a19–22 324
703a37 f. 327, n. 28
De partibus animalium
640b1–3 303
646a14 122, n. 35
646b26 282, n. 22
647a3 282, n. 22
647a24–27 318, n. 15
647b23 282, n. 22
650a5 122, n. 35
652b7 122, n. 35
652b10 f. 122, n. 35
656b16–18 311, n. 6
661b29 282, n. 22
665a10–13 318, n. 15; 322, n. 21
667b19–29 311, n. 6
Physica
184b25 127, n. 46
185a12 127, n. 46
191b7 272, n. 13
193b34–35 294
194a5–8 296
195b21–25 314
203a33 (DK 68 A 41) 122, n. 33
216a11 ff. 128, n. 49
247a16 f. 320, n. 18
250b11 129, n. 55
250b13 129, n. 56
251b12 ff. 129, n. 54
252a32 ff. 129, n. 54
252b22 129, n. 55
253a11 129, n. 55
255a6–10 274; 276
255a13 117, n. 18
257b8 317, n. 12
Poetica
1453a31–39 191, n. 23
Politica
1253a10–14 319, n. 16; 324
1334a22 342, n. 22
Protrepticus
fr. 107 Düring (= 1.6.60 Rose) 391, n. 2
De respiratione
471b30 (DK 68 A 106) 116, n. 13; 137, n. 86
472a3 121, n. 30
479b21 130, n. 62
Rhetorica
1339b3–6 268, n. 3
1389a3 ff. 334
1390a15 ff. 296
1418a14–16 268, n. 3
De somno et vigilia
455a33–34 322, n. 21
455b34–456a2 318, n. 15
456a20–21 322, n. 21
458a28–29 322, n. 21
Topica
126a13 335
146b37 f. 335

Aristoxenus
Fragmenta
19 (Wehrli) 29, n. 22

Arius Didymus
in: Stobaios, *Eclogae*
2.118.5–126.11 210, n. 10

Fragmenta (ed. Diels)
39 371, n. 38

Arrianus
Epicteti dissertationes
1.14.12–14 366, n. 23
3.13.14–15 387, n. 73

Athenagoras
Legatio (ed. Schoedel)
36.3 498, n. 15
De resurrectione (ed. Schoedel)
1.1–4 495, n. 5
1.5 495, n. 6
11.3–6 495, n. 5
11.4.6 495, n. 7
12.8 496, n. 10
14.1 495, n. 8
16.4–6 496, n. 11
20.3 497, n. 13
23.1 497, n. 13
24.2 497, n. 12
25.3 497, n. 14

Augustinus
De animae quantitate
76 487, n. 57
De beata vita
7 479, n. 33
Contra Faustum Manicheum
11.7 467, n. 7
24.2 468, n. 12
Contra Iulianum
6.20 466, n. 4
De civitate dei
8.6 483, n. 44
8.10–12 483, n. 44
10.21 484, n. 48
10.29 468, n. 8; 481, n. 41; 482, n. 42; 484, n. 50
10.30 481; 484, n. 48; 486, n. 54; 502, n. 28
10.30–32 469, n. 14
10.31 466, n. 5
10.32 468, n. 8
11–22 465
11–14 466
11.21 483, n. 44
11.23 466, n. 4; 472, n. 19
12.19 483, n. 44
12.21 486, n. 54
12.27 469, n. 14; 483, n. 44; 486, n. 54
13.6 484, n. 50
13.16 482, n. 43; 490, n. 63
13.16–20 469, n. 14
13.17 480, n. 38; 481, n. 41; 482, n. 42; 482, n. 43; 483, n. 44
13.18 476, n. 26; 480, n. 38
13.18 f. 481, n. 40
13.19 476, n. 17; 482, n. 43; 484, n. 48; 484, n. 49; 486, n. 54; 502, n. 28
13.20 468, n. 12; 478, n. 31
13.22 468, n. 12
13.23 468, n. 12
14.3 490, n. 63
14.15 484, n. 48
15–18 466
19–22 466
19 466; 467
20–22 467
20 466
20.6 499, n. 20
20.16 470, n. 16
20.20 467, n. 6
20.26 466, n. 5
20.30 467, n. 6
21 466; 487, n. 55
21.2 467, n. 6; 480, n. 38
21.3 484, n. 48
22 465; 466; 467; 470; 486; 490
22.1 480, n. 38
22.3 470
22.4 466, n. 6; 467, n. 8; 470; 472;473; 474; 475; 476; 476, n. 25; 477; 484, n. 50
22.5–7 467, n. 6
22.5–10 473, n. 21; 476
22.11 467, n. 8; 470, n. 17; 476; 477; 481, n. 40
22.12–24 468, n. 9; 478; 479
22.12 468, n. 8; 478
22.13–21 478
22.14 479; 479, n. 33
22.15 479; 479, n. 33

22.16 479
22.18 479, n. 33
22.19 479; 479, n. 33
22.20 479; 479, n. 33; 480
22.21 466, n. 6; 468, n. 12; 473, n. 22; 479
22.22–24 479, n. 35
22.22 479, n. 35
22.23 465, n. 1; 479, n. 35; 490, n. 63
22.24 479, n. 35
22.25–28 479; 480
22.25–26a 480
22.25 467, n. 6; 468, n. 8; 480; 483
22.26–28 486
22.26b–28 483
22.26 f. 472, n. 20
22.26 468, n. 8; 481; 481, n. 41; 482; 483
22.27 484; 484, n. 51; 485; 486; 502, n. 28
22.28 486
22.29 f. 486
22.29 466, n. 6; 470, n. 16; 486; 487; 488
22.30 465; 467, n. 6
Confessiones
12.2 477, n. 30
13.43 466, n. 4
De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum
2 467, n. 6
De diuersis quaestionibus octoginta tribus
10 466, n. 10
51 466, n. 10
De doctrina christiana
2.50 467, n. 7
Epistulae
92 487, n. 57
118.28 f. 125, n. 39
140.16 484, n. 50
148 487, n. 57
205.2 467, n. 7
238.12 484, n. 50
Enarrationes in Psalmos
88.2.5 468, n. 8
145.3 466, n. 4
Enchiridion sive De fide spe et caritate
23 467, n. 6
84–92 478, n. 31
91 468, n. 12; 477, n. 29
93 487, n. 55
De fide et symbolo
24 468, n. 11
De Genesi ad litteram
3.24.36 466, n. 4
7.6.9–7.8.11 468, n. 12
12.11.22–12.25.52 487, n. 56
12.35.68 484, n. 50; 488, n. 59
12.36.69 487, n. 56
De Genesi ad litteram liber unus inperfectus
16.59 466, n. 4
De musica
6.7 468, n. 11
Sermones
240.3 485, n. 52
240.4 169, n. 15
241 469, n. 15
241.4 484, n. 48
241.5 484, n. 48
241.7 f. 481, n. 41
241.8 482, n. 43
242.7 470, n. 17; 482, n. 43
242.11 468, n. 12; 477, n. 29
243 478, n. 31
277.4 477, n. 29
De symbolo ad catechumenos
1.9 467, n. 7
De utilitate ieiunii
5 484, n. 50
De vera religione
3–5 485, n. 51
3 485, n. 51

Bacon, Roger
Opus maius (ed. Bridges)
P. secunda, I 494, n. 4

Basilius
Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti (PG 32)
1232 499, n. 20

Beda Venerabilis

Explanatio Apocalypsis (PL 93)
3.20 500, n. 20

Calcidius
Fragmenta
220 413, n. 15

Celsus
in: Origines, *Contra Celsum*
2.6.14 132, n. 69
5.14 500, n. 23

Chrysippus
Fragmenta
899, SVF 2, p. 247.36 130, n. 62

Chrysostomus, Ioannes
Adversus ebriosos et de resurrectione domini nostri (PG 50)
p. 439 499, n. 20
Homilia in Matthaeum
34.4 478, n. 31

Cicero
De divinatione
1.64 377
2.144 377, n. 53
Epistulae ad Atticum
12.15 429
12.28.2 429
12.40.3 429
14.4 430
14.12 430
14.13 430
Epistulae ad familiares
5.16 429
9.11 429
De fato
20.46 129, n. 57
De finibus
3.50 394, n. 12
4.3 393, n. 6
4.25 394, n. 11
4.26–29 395, n. 13
4.46 394, n. 12
4.72 393, n. 8
5.7–8 393, n. 6
5.7 393, n. 6
5.68 (Antiochus Ascalonita) 210, n. 10
5.71 (Antiochus Ascalonita) 211, n. 12
De natura deorum
1.41 360, n. 4
1.90 63
1.93 74; 75
1.123 370, n. 34
2.6 376, n. 52
2.42 375
2.167 380, n. 63
De officiis
1.6 394, n. 12
1.66 429
1.69 429
De re publica
3.28 470
Timaeus
40 482
Tusculanae Disputationes
1.11.22 115, n. 9
1.18.42 115, n. 9
1.34.82 (DK 68 A 160) 132, n. 69
4.70 428

Cleanthes
Hymnus
11–13 368, n. 30

Clemens Alexandrinus
Stromata (GCS 15)
5.14, 103–105 501, n. 26

Damascius
In Platonis Phaedonem
1.442 150, n. 7

David
Prolegomena philosophiae (ed. Busse)
p. 38.14 133, n. 70

Democritus
Fragmenta
DK 59 B 12 123, n. 38; 263
DK 68 A 37 141, n. 93
DK 68 A 49 141, n. 93
DK 68 A 63 123, n. 37; 123, n. 38

DK 68 B 34 133, n. 70
DK 68 B 37 135, n. 80
DK 68 B 57 135, n. 80
DK 68 B 120 131, n. 65
DK 68 B 125 33, n. 33
DK 68 B 156 141, n. 93
DK 68 B 187 135, n. 80
DK 68 B 223 135, n. 80
DK 68 B 270 135, n. 80
DK 68 B 288 135, n. 80; 136, n. 83
Descartes, René[1]
Epistulae ad
Clerselier, 12.1.1646
AT IXA 213, CSM 2.275 310, n. 1
Elisabeth, 21.5.1643
AT III 665, CSMK 218 315, n. 10
Mersenne, 1.4.1640
AT III 47 f., CSMK 145 312, n. 7
Mersenne, 30.7.1640
AT III 123 f., CSMK 149 312, n. 7
Mersenne, 24.12.1640
AT III 263 f., CSMK 162 312, n. 7
Meyssonnier, 29.1.1640
AT III 19 f., CSMK 143 312, n. 7
Morus, 5.2.1649
AT V 278, CSMK 366 315, n. 10
Newcastle, 23.11.1646
AT IV 573 f., CSMK 303 315, n. 10
Regius, Jan. 1642
AT III 508 f., CSMK 209 309, n. 1
Meditationes
III 24 62
VI, AT VII 81 309, n. 1
Passions de l'âme
I 31–32 311; 312
I 35–36 310
I 41–43 309, n. 1
I 41–44 310
Traité de l'homme
AT XI 129, CSM1.100 310, n. 3
AT XI 131 f., CSM 1.101 309, n. 1
Dio Chrysostomus
Orationes
36.55 400, n. 19

Diogenes Laertius
Vitae philosophorum
5.86 354, n. 11
7.4 81
7.85 395; 402, n. 22
7.88 365, n. 19; 365, n. 21
7.96 396, n. 15
7.143 365, n. 20
7.151 373, n. 44; 404, n. 26
7.157 81, n. 10; 371, n. 37
8.4 31, n. 31; 38 n. 50; 39, n. 51
8.23 37, n. 46; 39, n. 50
8.32 37, n. 46; 46
8.36 34; 45; 81; 284, n. 26
8.46 29, n. 22
8.56 79, n. 6
9.5 90, n. 7
9.44 (DK 68 A 1) 115, n. 9; 117, n. 18
9.46 138, n. 88
10.11 75
10.25 75

Diogenes Oenoandensis
Fragmenta (ed. Chilton)
1 col. I-II 139, n. 91
34 76
35 76
36 76
37 76
37 col. I 134, n. 78; 138, n. 89
38 76
39 76; 86
40 77

1 The abbreviations refer to the following standard editions of Descartes' works: AT = Adam, C./Tannery, P. (eds.) (1964–1976) *Œuvre de Descartes. Nouvelle Présentation*, 11 vols., Paris; CSM = Cottingham, J./Murdoch, D./Stoothoff, R. (eds.) (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols., Cambridge; CSMK = Cottingham, J./Kenny, A./Murdoch, D./Stoothoff, R. (eds.) (1991) *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III: The Correspondence*, Cambridge.

41 77
42 col. I–V 75; 77; 78; 79; 84; 85
43 80

Dionysius Alexandrinus
in: Eusebius, *Praeparatio Evangelica*
14.14.5 117, n. 18
14.23.2.3 117, n. 18

Empedocles
Fragmenta
DK 31 B 115 36; 80; 81; 363, n. 10
DK 31 B 118 86
DK 31 B 126 72; 83
DK 31 B 137 31, n. 31
DK 31 B 138 35; 81, n. 11
DK 31 B 105 33, n. 33

Ephraëm Syrus
De paenitentia (ed. Phrantzolas)
p. 57 499, n. 20

Epicurus
Epistulae
ad Herodotum
43–44 130, n. 61
66 370
Fragmenta (ed. Usener)
61, p. 117.29 130, n. 61
186 177, n. 49
Ratae sententiae
1 91
2 72

Epiphanius
Ancoratus (GCS 25)
85.1.1 501, n. 26
Panarion (GCS 31)
p. 469.13 500, n. 21

Euripides
Alcestis
270 ff. 166, n. 14
Hercules Furens
1340 ff. 167, n. 16
1370 ff.
Medea
1389 363, n. 10

Eusebius
Praeparatio Evangelica
15.20.6 81, n. 10; 392, n. 5
261a 370, n. 34

Galenus
De placitis Hippocratis et Platonis
2.2.9–11 400, n. 21
2.5.15–20, p. 130.24–132.2 De Lacy 414, n. 20
3.10–11, p. 170.9–16 D. L. 413, n. 14
4.5.5 369, n. 33
6.2.5, p. 372.32–374.2 D. L. 419, n. 39
7.3.2, p. 438.33–440.3 D. L. 421, n. 47
9.9.7, p. 598.29 423, n. 51
9.9.7, p. 598.28–660.5 D. L. 417, n. 29
p. 643 f. Müller 352, n. 6
In Platonis Timaeum (ed. Larrain)
fr. 14.1–4 421, n. 44
Opera (ed. Kühn)
1.418 117, n. 18
7.584.4 131, n. 63
7.588.17 131, n. 63
8.498.7 131, n. 63
8.716.16 ff. 131, n. 63
8.751.15 f. 131, n. 63
9.464.16 ff. 130, n. 59

Gregorius Nyssenus
De anima et resurrectione (PG 46)
108B–109A 502, n. 29
108A 504, n. 31
140 507, n. 39
141 508, n. 40
145–148 509, n. 41
148C 509, n. 42
153D 509, n. 43
De mortuis (ed. Heil)
p. 40,1 510, n. 44
p. 41,14 510, n. 46
p. 53,13 510, n. 45

Heraclides Ponticus
Fragmenta (ed. Wehrli)

89 38, n. 50; 39, n. 51
97–99 354

Heraclitus
Fragmenta
DK 22 B 1 87, n. 1; 93; 96; 100, n. 19; 101
DK 22 B 2 100, n. 19; 101
DK 22 B 17 89, n. 4
DK 22 B 28 100
DK 22 B 30 93; 99; 100
DK 22 B 31 100
DK 22 B 32 107
DK 22 B 40 51, n. 13; 89, n. 4; 106
DK 22 B 41 99; 105
DK 22 B 42 89, n. 4
DK 22 B 43 99
DK 22 B 44 99
DK 22 B 45 102
DK 22 B 50 100, n. 19; 101; 101, n. 20
DK 22 B 54 105
DK 22 B 57 89, n. 4
DK 22 B 62 65; 108
DK 22 B 67 89, n. 4; 99; 107
DK 22 B 78 107, n. 30
DK 22 B 79 107, n. 30
DK 22 B 80 90, n. 5
DK 22 B 81 90
DK 22 B 85 99
DK 22 B 94 93; 99; 100
DK 22 B 112 92; 95; 96; 96, n. 14; 100
DK 22 B 113 107, n. 30
DK 22 B 114 93; 99
DK 22 B 115 102
DK 22 B 116 107, n. 30
DK 22 B 119 363
DK 22 B 123 105
DK 22 B 127 56, n. 22

Hermarchus
Fragmenta (ed. Longo Auricchio)
27–34 75
50 74, n. 2
52 75

Hermias
Irrisio gentilium philosophorum
12 (*Dox. Gr.* 654) 127, n. 45

Herodotus
Historiae
1.24 25
2.17.1 103
2.123 27; 81, n. 12
3.14 26
3.40 26
3.43 26
3.108 26
7.16 27
7.153 26

Hesiodus
Opera et dies
122 363
252–255 363
252 375, n. 48
256–285 98
314 362
483–484 105
568 f. 171, n. 30
648 103
694 104
Theogonia
719 103
720 106, n. 29

Hierocles
Elementa ethica
4.38–40 400, n. 18

Hieronymus
Epistulae
60.334 117, n. 17

Hippocrates
De diaeta in morbis acutis
10.23 Littré (37.22 Jones) 131, n. 64
De anatomia
1 135, n. 81
De corde
7 135, n 81
Epidemiae (ed. Jones)
1.26, b' 78 130, n. 62

3.17, *casus*16 (= 3.146.14 Littré) 131, n. 62
De humoribus (ed. Jones)
9.18 (= 5.490.7 Littré) 131, n. 62
De morbo sacro (ed. Jones)
9.2 130, n. 62
9.13 130, n. 62

Hippolytus
Refutatio omnium haeresium
1.13 (*Dox. Gr.* 565) 127, n. 45

Homerus
Hymnus ad Cererem
293 131, n. 62
Ilias
2.212–214 104
11.157 128, n. 48
15.187–189 106, n. 29
16.857 249
17.547–551 50
18.478 ff. 103
22.452 131, n. 62
22.462 131, n. 62
Odyssea
1.56 102
5.320 128, n. 48
10.237–240 53
10.388–399 53
12.295 362
14.488 362
19.518–523 171, n. 30

Iamblichus
Protrepticus (ed. Pistelli)
108.15 36
De vita Pythagorica
11 37, n. 46
30 37, n. 46
31 37, n. 46
82–86 36, n. 43
85 36
99 38, n. 50
108 42, n. 61
169 42, n. 61
219 37, n. 46
259 65

Ion Chius
Fragmenta
DK 36 B 4 38

Iulianus Apostata
Contra Galilaeos (ed. Masaracchia)
fr. 61 500, n. 23
fr. 103 500, n. 23

Iuvenalis
Saturae
10 439, n. 11

Lactantius
Divinae institutiones
3.17.22 117, n. 17; 133, n. 71
7.7.9 115, n. 12; 117, n. 17; 133, n. 71

Leucippus
Fragmenta
DK 67 B 2 103

Lucianus
Philopseudes
32 117, n. 17; 133, n. 71
Lucretius
De rerum natura
1 75
1.716 72
2.288 130, n. 58
3 72; 83
3.310 177, n. 48
3.320 f. 177, n. 48
3.322 177, n. 48 und 50
3.323–416 371, n. 36
3.440 371, n. 36
3.445–462 386, n. 72
3.455 371, n. 36
3.670 72
3.370 ff. 134, n. 78
3.830 72
4.916 ff. 138, n. 87
5.541 390

Macrobius
Saturnalia
1.23.7 372, n. 42

Marcus Aurelius
Ad se ipsum
2.1 426
3.3 366, n. 22
4.41.1 390
7.3 427
12.2 368, n. 28
12.26 366, n. 22
Menander
Fragmenta (ed. Koerte)
714 362, n. 9

Methodius
De resurrectione (GCS 27)
1.20–26 504, n. 32
2.14 506, n. 38
3.6 506, n. 38

Nemesius Emesanus
De natura hominis
2 (= *De anima*).8 ff. 115, n. 9
2 (= *De anima*).66 ff. 115, n. 12
81.6–10 392, n. 5

Nicander
Alexipharmaca
27 130, n. 62

Novum Testamentum
Act 17.33 468, n. 8
Apc 6.9 458, n. 19; 460
Apc 21.1 470, n. 16
1 Cor 11.19 452
1 Cor 15.12–14 467, n. 7
1 Cor 15.42–53 468, n. 10
1 Cor 15.44 468; 473
1 Cor 15.52 f. 465, n. 2
2 Cor 4.16 460
2 Cor 5.4 135, n. 81
Eph 4.13 479, n. 33
Eph 4.13–16 479, n. 32
Io 4.24 487
Lc 16.19–31 451
Lc 16.22–24 451
Lc 21.18 468, n. 10
Mt 12.40 451
Mt 17.1–9 468, n. 10
Mt 22.23–33 468, n. 10

Origenes
Contra Celsum (SC 147/150)
5.14 500, n. 23
7.32 501, n. 25
De principiis (ed. Görgemanns/Karpp)
2.9.7 506, n. 36
2.10.3 505, n. 33

Pamphilus
Apologia pro Origene (ed. Röwekamp)
n. 141 504, n. 32

Papyri Herculanenses
1428 col. VI 360, n. 4

Parmenides
Fragmenta
DK 28 A 22 121, n. 32
DK 28 A 23 121, n. 32
DK 28 A 25 121, n. 32
DK 28 A 30 121, n. 32
DK 28 B 7.5 103
DK 28 B 8.26 ff. 121, n. 32

Philo
De gigantibus
6–8 375, n. 50
12 383, n. 66
17–18 383, n. 66
Quaestiones et solutiones in Exodum
1.23 383, n. 66
De somniis
383, n. 66
1.141–142 383, n. 66

Philodemus
De ira (ed. Indelli)
39.21–25 177, n. 51

Philolaus
Fragmenta
DK 44 A 27 30, n. 27
DK 44 B 2 29
DK 44 B 4 39, n. 51
DK 44 B 5 39, n. 51
DK 44 B 6 29
DK 44 B 13 24–30; 32–34; 38; 39, n. 51; 42, n. 60

Philoponus, Ioannes
In Aristotelis De anima (ed. Hayduck)
p. 9 354
403b31, p. 67.18 115, n. 9
404a9, p. 68.20 f. 138, n. 90
p. 69.24–70.32 23, n.11
p. 83.27 118, n. 22
p. 84.24 ff. 119, n. 23
p. 85.8 ff. 119, n. 23
In Aristotelis De generatione et corruptione (ed. Vitelli)
p. 12.2 117, n. 19
p. 17.16–18.2 121, n. 30
p. 37.22 118, n. 21
325a30, p. 39.4 116, n. 14
In Aristotelis Physica (ed. Vitelli)
184b15, p. 25.5 116, n. 14
p. 398.11 122, n. 33
p. 630.15 129, n. 53

Pindarus
Isthmia
6.71–72 104
Olympia
1.28 102, n. 22
4.21 102, n. 22
7.68 102, n. 22
Pythia
1.68 102, n. 22

Plato
Alcibiades I
129–130 405
Apologia
29d ff. 142, n. 96
30a 142, n. 97
35b 168, n. 21
35e 167, n. 15
37b 172
41d 167, n. 15
Axiochus
366a 135, n. 81
Cratylus
398b 363
399d 30, n. 27
Crito
47e 214; 240, n. 41
Euthd.
278e 217
278e–282d 216
281d2–e1 217, n. 21
288d–293a 216
292de 241
Gorgias
467e–468a 244, n. 44
470d–471c 238, n. 38
491d10 f. 341, n. 20
492e10–493a3 93, n. 12
493a 133, n. 73
494a–496e 186, n. 11
503c–504d 208, n. 7
503d–507c 92
503d ff. 99, n. 18
503e ff. 88, n. 2
503e 207, n. 5
504a–c 220, n. 26
507e–508a 207, n. 5; 208, n. 7
507e6–508a8 92
512a–b 214
523e 71
524e 40, n. 54; 94
525c–526b 238, n. 38
Leges
661a–e 238, n. 38
715e7–716b5 97
717a ff. 364, n. 14
721b6–c8 160
728de 215; 243
732e 164
817b 168, n. 22; 187, n. 14
817b1–c1 187, n. 14
895d1–896a4 152, n. 9
898e–899a 353
947bc 171, n. 32
959e–960a 171, n. 32
967d4–7 160
Meno
81a10–c4 146, n. 2
87d–89a 216
88cd 217, n. 23
Phaedo
58c 166; 169, n. 25
58d 170, n. 29
58d5 f. 194, n. 25
58e1–59a9 193, n. 24
58e 170

59a 171, n. 31
59e–60a 166
60b1–c9 182, n. 6
60e6–61b7 182, n. 7
61d 28, n. 21
61e1 184, n. 8
62b 391
62d 167, n. 15
64c 450, n. 8
64c4–9 150, n. 6
64c8–65d2 194, n. 27
64e3–7 194, n. 26
65a 350
65d–e 350
66b ff. 163, n. 1; 214
66b–e 350
66b5 350
66c1–2 214
66d 133, n. 73
66e 165, n. 10
67c ff. 133, n. 73
67c4–d10 182, n. 5
67c5–d2 195, n. 28
69b5–c2 195, n. 29
69e 196, n. 30
69e5–72d10 148
70b5–c5 185, n. 9
70c–72d 251
72a7 198, n. 33
72a11–d5 157
72e–77d 251
72e3–73a2 198, n. 34
73a2–3 197, n. 32
74a7–b1 198, n. 35
74c4–10 199, n. 37
74e6–75a3 199, n. 38
76c1–7 199, n. 39
76d6–e4 199, n. 40
77a5 148, n. 5
77a7 199, n. 41
77a7–b1 200, n. 42
77c6–9 201, n. 43
77d1–3 150, n. 6
77d4–e1 201, n. 43
77e 170, n. 28; 174
78b–84b 252
78b4–80b11 155
80a 349
81a ff. 350
81a 176
81b–82b 174
81d 350
82a 176
82a–b 174; 176
84e–85a 171, n. 30
85a 171, n. 30
86b5 29, n. 22
86c2 96, n. 15
86e6–88b8 146
88d3 29, n. 22
89a 170, n. 29
92e1–2 148, n. 5
95b5–107a1 146
95e 196, n. 31
96a1–3 147, n. 4
99d4–102a3 152
100b8–9 147, n. 4
102a11–107a1 146
102a11–105d2 147
102d5 147, n. 4
103e5 151, n. 8
104e5 148
105b5–8 152
105c8–d12 148
105d3–e10 147
105d13–15 148
105e2–10 148
105e8–10 148, n. 5
105e11–107a1 147; 149
106b2–4 150
106d2–9 149
107a2–3 146, n. 3
107a8–b10 146, n. 3
107a8–b9 201, n. 45
107d 363
108c3 96, n. 15
114c 174
114c8–d8 202, n. 46
114d8–115a8 185, n. 10
115a–c 167, n. 17
115a 164, n. 7; 390
115c–d 167, n. 15
115c–116a 166
116a–b 166
116b–117c 166
117d 171, n. 32

117d–e 167, n. 17
Phaedrus
245c ff. 129, n. 55
245c–e 231, n. 34; 349
245c5–246a2 155, n. 13
245c5–e2 156, n. 13
245d6–7 349, n.2
245d7–e2 157, n. 16
245e2–6 152, n. 9; 156, n. 13
246a7–8 351, n. 4
246e 372, n. 42
247b1–3 352
250c 133, n. 73; 472, n. 19
254a–e 351
Philebus
25de 220, n. 26
25e 97, n. 16
26a 97, n. 16
34a3 ff. 297, n. 4
48b8–c1 191, n. 20
48b8–d4 188, n. 16
48c6–d4 188, n. 18
49d1–10 191, n. 22
50a5–10 191, n. 21
64de 207, n. 5
65a 97, n. 16
Politicus
270a4–5 156, n. 14
Protagoras
326b 97, n. 16
345b 219, n. 25; 220
Respublica
351c–352a 208, n. 7
352–354 391, n. 4
357b–358a 222
357b7–8 230
357e–358c 227
358a1–3 225
358b 227
358b4–6 228, n. 30
358c3–4 223
359a7–b1 223
360c6 f. 223
360c–d 227
362b–c 227
366e5 f. 228, n. 30
367a7 227
367b4 f. 228, n. 30
367c–d 228
367d3 f. 228, n. 30
367e1–5 228, n. 30
375e 173
376a–c 173
380e–381b 168, n. 19
387a ff. 173
387d–388d 167, n. 16
387e 167, n. 17; 173
406a–407e 213
406b 213
411c 173, n. 37
429c 174, n. 41
430a–b 174, n. 41
435a–441c 165, n. 10
442c 173, n. 40
443c–445b 208, n. 7
443c–e 163, n. 1; 245, n. 45
443e 240, n. 41
443e1 207, n. 5
444c–e 240, n. 41
444d 220, n. 26
445a 214
469b 363, n. 10
472d 174, n. 41
496a–c 173, n. 39
505bc 241
519a 173, n. 40
519a–b 163, n. 1
540c 363, n. 10
571c ff. 218
578b–580c 238, n. 38
580d–588a 230, n. 33
583b ff. 235
583b–585a 235
585b–586b 235
586e8–7a6 234
588a7–10 233
588b–590b 240, n. 41
589e 363
591cd 215
603e 172; 173
603e ff. 171, n. 33
604b 172
604b–c 173
604b–d 172
604c 175
604c–d 172

604d 172, n. 34; 175
604e 168, n. 19
605c 168, n. 18 und 19
605e 167, n. 17
606a–b 167
606d 168, n. 18
611a6–8 157
611b–612a 350
611b 133, n. 73
611b5–7 155
611b10–c1 350
611c 133, n. 73
611d5 351
612a8–c4 230, n. 33
612a8–b5 230, n. 33
615de 238, n. 38
617e 363
620b–c 41
620d 363
Sophista
246a7 ff. 112, n. 1
Symposium
206c1–209e4 158
207d1–3 159
207d4–208b2 158
207d5–e1 160, n. 18
207e1–208a7 160, n. 18
207e4 160, n. 18
208b2–4 159
209c7 159
210a ff. 163, n. 1
212a3–7 160
Timaeus
19b–c7 179, n. 1
19d1–20b1 180, n.3
30a ff. 112, n. 1
31a–b 207, n. 5
31a2–b3 153, n. 11
32 476
32c5–b1 153, n. 11
33b1–c1 153, n. 11
33c1–34a7 153, n. 11
34c ff. 116, n. 15
35a1–b4 156
37a–e 236, n. 37
37d 62
40d ff. 364, n. 14
41a 481
41a8–b6 155
41c2–d3 154
41d4–7 156
41e 352
42d2–e4 154
42e ff. 163, n. 1
43d6–7 155; 159
47a–e 235
48e–53c 113, n. 5
49c 476, n. 27
55c 355, n. 12
58d 477, n. 30
69c–d 39; 351
69c7 351, n. 3
69d–71a 352
70b2–3 422, n. 49
71b4 352
76d–e 39, n. 52
77b–c 39, n. 52
82ab 220, n. 26
86c–e 214
86e–87a 214
88b–c 214
90a 363
90b1–c6 161, n. 20
90c–d 98, n. 17
90c2–4 159, n. 17
91–92c 39, n. 52
92b 375, n. 50

Plotinus
Enneades
3.6.6 468, n. 8
3.6.6.66 498, n. 17
4.3.10.35 499, n. 18
4.8.1 f. 472, n. 20; 483, n. 48
6.4–5 349, n. 1
6.8.16.30 499, n. 19
6.9.3.20 499, n. 19

Plutarchus
Adversus Colotem
8, 1111a 117, n. 18
De cohibenda ira
457d 384, n. 70
De communibus notitiis adversus Stoicos
1068 f 368, n. 29
1076a 368, n. 29

De defectu oraculorum
416c–d 364, n. 15
416e–f 382, n. 66
417c 374
419a (= *SVF* 2.1104) 82, n. 14
420d 74, n. 2
Contra Epicuri beatitudinem
1086ef 75
De Iside et Osiride
316b 374
360e 374, n. 45
De latenter vivendo
5, 1129e 138, n. 87
De libidine et aegritudine
2 (DK 68 B 159) 139, n. 91
Non posse suaviter vivi secundum Epicurum
1101a–b 177
Quaestiones convivales
III 6.4, 655d 138, n. 87
VIII 3.5, 722d 138, n. 87
Quaestiones Romanae
276f–277a 384, n. 69
De Stoicorum repugnantiis
1047c 383, n. 67
1048a 391, n. 3
1049b 382
1050a 368, n. 31; 382
1050e 382
1050 f. 382
1051c 379, n. 62
1051d 382
1052c 450, n. 8
1053b 400, n. 20
1054b 370, n. 34
De tranquillitate animi
464f 384, n. 70
De tuenda sanitate praecepta
24, 135e 139, n. 91
Stromata
7 (*Dox. Gr.* 581) 117, n. 18
Vita Ciceronis
46.6 431
47.2 430

Porphyrius
De abstinentia
3.25 42, n. 61
Contra Christianos (ed. v. Harnack)
fr. 94 500, n. 22
fr. 94.5–7 483, n. 45
Vita Pythagorae
18 f. 36, n. 45
19 36; 41 f.; 42, n. 60; 480, n. 37
26 39, n. 51
38 37, n. 46
39 38, n. 50
41 37, n. 46

Proclus
In Platonis Rempublicam (ed. Kroll)
2, p. 113.6 (DK 68 B1) 138, n. 88

Psellus
De lapidum virtutibus
26 132, n. 69

Pseudo-Aristoteles
De plantis
815b16 (Nic. Dam. 6.17 Meyer) 132, n. 69

Pseudo-Clementina
Homiliae (GCS 42)
9.19.1 501, n. 23
9.66.2 501, n. 23

Pseudo-Iustinus
Cohortatio ad Graecos (ed. Marcovich)
p. 26 501, n. 26
fragmentum in resurrectionem (ed. Heimgartner) 496, n. 9

Pseudo-Plato
Epinomis
984b ff. 375, n. 50

Pythagoras/Pythagorici
Fragmenta
DK 14 8a 54
DK 58 B 35 49, n. 8
DK ad 31 B 129 49, n. 8
DK ad 47 B 1 49, n. 8
DK 58 C 2 50

Scholia

In Aristotelis Metaphysica (ed. Brandis)
985b6, p. 539a3 121, n. 31

Seneca
Apocolocyntosis
1 435; 436
4 434; 438; 439
10 f. 437
10 434
12 436
13 434; 438
Epistulae
41.1 366
110.1 367, n. 26
121 402, n. 24; 406, n. 29
121.12 387, n. 74
De ira
1.12
3.14 432
3.15 432
3.36–37 426
3.36 426
Naturales quaestiones
7.25.2 387, n. 74

Sextus Empiricus
Adversus mathematicos
7.234 399, n. 17
7.349 133, n. 75
9.71–74 369
9.71 404, n. 2642, n.
9.86 375, n. 48
9.127–129 42, n. 61

Simplicius
In Aristotelis De anima (ed. Hayduck)
404a1, p. 25.30 116, n. 14
406b12, p. 39.28–31 126, n. 45
p. 63.36 118, n. 21
In Aristotelis De caelo (ed. Heiberg)
p. 242.15 ff. 121, n. 32
In Aristotelis Categorias (ed. Kalbfleisch)
p. 166.15–29 403, n. 25
In Aristotelis Physica (ed. Diels)
p. 28, 8 127, n. 45
184b18, p. 42, 10 (DK 68 A 47) 126, n. 44; 129, n. 57
p. 43.26 122, n. 33
p. 81.34 ff. 117, n. 18; 121, n. 31
p. 1318.33 129, n. 52
In Epicteti Enchiridium
3 Dübner (= 196 Hadot) 405, n. 27
78 Dübner (= 337 Hadot) 405, n. 28

Sophocles
Oedipus Tyrannus
1071 ff. 166, n. 14

Sophonias
In Aristotelis De anima (ed. Hayduck)
403b15, p. 10.37 116, n. 14

Stobaeus
Eclogae
2.74 396, n. 15
2.84–85 393, n. 7
2.118.5–126.11 (Arius Didymus) 210, n. 10
4.52.40 (DK 68 B 297) 117, n. 17; 133, n. 72

Stoici veteres
Fragmenta (ed. von Arnim)
2.809–822 81, n. 10
2.809 371, n. 38
2.810 372, n. 40

Tacitus
Annales
15.63 432

Tertullianus
De anima
1.1 451 f.
1.4 452
2.1 452
2.4 452, n. 11
2.5 452: 455
2.6 452, n. 10
3.1 452
3.3 453
4.1 453
5 456, n. 15

5.1 455
5.2 455
5.3–6 455
5.3 457
6 456 f.; 456, n. 15
6.3 457
6.6 447, n. 1
6.7 455, n. 14
7.1 457
7.2–4 451
8.3 458
8.5 458
9.1 459
9.2 459
9.4 459
9.3 453
9.5 459
9.7 459
9.8 459
11.2 455
13.3 448; 462
14.3 462
20.1 455, n. 14
25 454
26.1 452, n. 10; 454
33.11 450
43 138, n. 87
43.12 460
45.2 460
51 132, n. 69
51.1 450
52.1 450
52.2 449 f.
52.3 458
55.1 451
55.4 451, n. 9
55.5 451
56.5 450
Adversus Marcionem (ed. Evans)
5.10.3 505, n. 34
5.19 468, n. 8
De resurrectione carnis (ed. Evans)
1 498, n. 16

Themistius
In Aristotelis De anima (ed. Heinze)
404a1, p. 9.13 116, n. 14

Theodoretus
Graecarum affectionum curatio
4.10.5 131, n. 66
5.24 117, n. 17

Theophrastus
Physicorum opiniones
fr. 8 (*Dox. Gr.* 483) 117, n. 19; 121, n. 31; 127, n. 45
fr. 13 (*Dox. Gr.* 491) 121, n. 30
De sensu
58 (DK 2, p. 116.30–32) 115, n. 11
63 121, n. 30
68 121, n. 30
71 (*Dox. Gr.* 520) 127, n. 47

Timaeus Locrus
De natura mundi et animae
100a 135, n. 81
101c 135, n. 81
101e 135, n. 81

Valerius Maximus
Facta et dicta mirabilia
4,1 ext.1 67, n. 43

Varro
Menippeae (ed. Bücheler)
fr. 81 Bücheler (DK 68 A 161) 132, n. 69

Vergilius
Aeneis
6.751 483, n. 48
Eclogae
4 438

Vetus Testamentum
Gn 2.7 453; 455
Gn 2.16 f. 449
Gn 3.4 449
Gn 9.12–17 50
Dt 7.18 470, n. 16
Dt 12.1 f. 470, n. 16
Dt 27 470, n. 16
Is 26.19 470, n. 16
Is 65.17–19 470, n. 16

Is 66.22 470, n. 16
Sap 9.15 490, n. 63

Xenocrates
Fragmenta (ed. Heinze)
53 (= 264–266 Isnardi Parente) 355, n. 12

Xenophanes
Fragmenta
DK 21 A 1.27 f. 58
DK 21 A 12 51
DK 21 A 13 56
DK 21 A 38 50
DK 21 A 39 49
DK 21 A 44 49
DK 21 A 45 49
DK 21 A 52 49
DK 21 B 2 64
DK 21 B 7 5; 31, n. 31; 34 f.; 36, n. 44; 37; 38; 42, n. 60; 45; 47; 48; 52; 54; 57; 58; 60; 61; 67, n. 44; 68; 81
DK 21 B 10 53
DK 21 B 14 64
DK 21 B 16 64
DK 21 B 18 49; 64
DK 21 B 23 63; 106
DK 21 B 24–26 63
DK 21 B 25 106
DK 21 B 32 49; 50
DK 21 B 34–35 106
DK 21 B 34 49
DK 21 B 36 64

Xenophon
Memorabilia
4.3.14 363

Index rerum

aition (→ cause) 273, 274
akousmata 5, 23, 36, 37
actuality, activity, Aktualität, Aktualisierung 8, 9, 179, 180, 182, 183, 256, 269, 270, 272–274, 277, 279–284, 287, 289, 290, 316–318, 324–326, 334, 353
adiaphora 215
Aggregation 133, 136
Aggregierung 112, 113
Affekt/affection (→ *pathê*) 10, 139, 152, 163–168, 171–174, 176–178, 197, 254, 255, 277, 283, 293, 294, 296, 298, 331, 332, 336, 341, 342, 374, 394, 431
aganaktein 166, 169, 172
akrasia 11, 332–334, 340, 343, 345
Aktualität, Aktualisierung, actuality, activity 8, 9, 179, 180, 182, 183, 256, 269, 270, 272–274, 277, 279–284, 287, 289, 290, 316–318, 324–326, 334, 353
Allmacht Gottes 480–483, 500
Alter 182, 251, 478, 480, 496, 504, 507, 509
Analogieschluss 478
anima/soul/*psychê*/Seele 1–17, 21–43, 45–48, 52–69, 71–77, 79-86, 92, 94–97, 101, 102, 111–142, 145–161, 165–167, 170, 172, 174–176, 180, 182–185, 189–203, 205, 208, 209, 214–216, 218–220, 227–236, 241–245, 249–266, 267–290, 291–294, 296–299, 302, 304–307, 309–329, 335, 340, 314, 349–356, 359–387, 389–407, 409–411, 413–415, 417, 418, 420, 421, 423, 428, 439, 447–464, 465, 466, 468–476, 480–486, 488, 490, 491, 493, 495–499, 501–506, 509, 510
– *anima separata* 497, 502
animals/Tiere 5, 10, 22–27, 31, 32, 36, 37, 39–43, 75, 79–81, 84–86, 154, 158, 160, 282, 283, 290–292, 297–299, 302, 304–306, 375, 395, 397, 400, 402–407, 411, 414, 415, 421, 440, 450, 457, 464, 468
– kinship with humans 25
– rationality of 42
animus 72, 81, 462, 472
anger 10, 26, 106, 293–298, 300–302, 304, 306, 409, 413, 418, 419, 421, 422, 425, 426, 428–432, 436–440, 442, 443
Anthropomorphismus 63–65
Apokalypse 465–467, 486
apoproêgmenon/demoted 393
apriori 265
archê (→ source) 24, 25, 31, 32, 273–276, 326, 327, 349, 411, 421
aretê (→ virtue, → Tugend) 8, 92, 205–246, 257, 332, 334, 335, 337, 339, 341, 342, 345
Askese 490
Assimilation 252
ataraxia/tranquility 396–398, 429
athanatos 21
Auferstehung (→ Resurrection) 467–470, 473, 476, 481, 485, 486, 490, 493–510
Autarkie 218, 220
– -these 212, 215, 216, 219, 220

bastazein/to drag 390
Begierde (→ desire) 332–335, 337–339, 345

Behinderung 194
being 269, 272–281
Bewegung/*kinêsis* (→ motion) 65, 114–116, 118, 120–122, 124–131, 134–135, 137, 140, 141, 166, 231, 232, 310, 311, 313–318, 320, 324–328, 331, 335, 475, 501
– Atom- 125, 128–130
– -sprinzip 58, 116, 123, 263, 326
– -sprozess 112, 129
– -stendenz 128, 134, 135, 140
– Eigen- 116, 118, 124–126, 128, 129, 131, 132
– Elementar- 130
– Sekundär- 118
Bewusstsein 59, 253, 258–260, 504, 508
– -swechsel/-sveränderung 499
body/*sôma* (→ Körper) 1–17, 21–23, 27, 29–35, 37, 39–41, 71–74, 76, 77, 79, 80, 83–86, 123, 141, 148–151, 160, 267–290, 291–295, 297–300, 302, 304–306, 308, 349–356, 370, 371, 373, 374, 377, 386, 389–407, 409, 413, 415–417, 419, 420, 422, 423, 426, 432, 439, 441, 442, 448, 450, 451, 454, 455, 457–460, 462
– ensouled 9, 268
boulêsis 335–337, 339, 341, 343, 345, 346
Böse 112, 381, 483, 497
brain 4, 5, 9, 13, 24, 401, 409–412, 414–423
breathing 30, 32, 459

Cartesian/Post-Cartesian 10, 285, 291–293, 304–308
character 4, 5, 11, 15, 41, 74, 107, 159, 272, 363, 373, 378, 385, 394, 413, 419, 421, 447
category mistakes 285–289
cause (→ *aition*) 10, 153–155
– final 274, 281
Christentumskritik 500, 501
Christianity 3, 14–17, 447–511
christliche Philosophie 493, 494, 501
clementia 438
cold and hot 30–32, 147, 149, 150, 152, 154, 161, 286, 296, 299, 300, 302, 390
consistency/inconsistency 86, 369, 398–400, 418, 427, 428, 431, 432, 444
contraction/expansion 302, 303
corpse (→ *nekros*, → Leiche) 12, 13, 389–407, 458, 460
corpus 128, 268, 270, 402, 466, 472, 473, 476–478, 481, 483, 484, 487
– *animale* 473, 477
– *caeleste* 472, 473
– *spiritale* 15, 466, 473, 477, 478, 487
– *terrenum* 473, 476
Cortex 260, 262, 263
cosmic order 90, 92, 93, 98, 99

daimôn 6, 13, 33, 36, 37, 80, 82, 366, 370, 379, 404
death (→ Tod) 1, 2, 8, 12, 14, 21, 22, 31, 35, 38, 39, 63, 72–74, 76, 77, 81, 86, 146–150, 152, 161, 350, 363, 369, 371, 380, 385, 386, 403, 404, 428–433, 436, 439, 448–451
– definition of 150
deinotês 333, 340, 345
Demiurg 352, 364, 476, 481–483
demonology 13, 359–387
demons 13, 72, 103, 359–387
desire (→ Begierde) 10, 158, 291–307, 394, 417, 418, 428, 443
detachment 14, 427, 428, 432, 434, 436, 442, 443
dikê 6, 87, 100, 102
disgust 14, 437, 439–443
divination 377, 385, 386
dualism/Dualismus 4, 9–11, 111, 112, 119, 123–126, 141, 142, 250, 253, 258, 261, 262, 269, 271, 292, 306, 307, 309, 310, 374, 490

dualist 293, 298, 304
dynamis 227–234, 326

egô 401
Egyptians 27, 34
eidos 198, 200, 256, 341, 504
Einheit 117, 123, 138, 142, 186–192, 207, 208, 210, 220, 245, 265, 311, 318, 326, 345, 497
– von Ich und Körper, Descartes zur 310
– von Seele und Körper, Descartes zur 315
Einkörperung 61, 219, 251, 472, 485, 491, 503
Eleaten 56, 114, 117, 127
enkrateia 11, 332–343
entelecheia/Entelechie 10, 256, 257, 269–271 , 273–278, 280–281, 353
Entität 53, 111, 115, 311
embryo 25, 32, 268, 405, 406
embryology 30, 32
emotion 5, 26, 425, 427, 428, 430, 431, 436, 439, 440, 442, 443
empsychon 21, 36
epieikês/anständig 8, 172, 174
epimeleia tês psychês 8, 163–178
epinoia 510
Epiphänomenalismus 262
epithymia/*epithymei*n 98, 301, 335, 336, 338, 340, 343
Epos 47, 56, 64, 67, 164, 167, 250
Erkenntnis 48, 52, 53, 133,163, 166, 167, 180, 189, 190, 198, 199, 202, 250–252, 265, 487, 490, 491, 494
– -subjekt 250
– -theorie 180, 487
Erlösung 479, 490
Erschaffung des Menschen 496
Erziehung (→ paideia) 167, 173, 180, 224, 333, 334
Ethik 112, 124, 135, 138, 142, 176, 208, 210, 215, 218, 340, 257, 341
eudaimonia/*eudaimôn* 174, 193, 205, 208–212, 214–221, 224–233, 236, 239–241, 245, 257, 336–338, 341, 346

fastidium 441, 442
fear 10, 26, 76, 293–298
– of death 76
Fessel des Körpers 192, 195, 203
Fettleibigkeit 478
Feuer 50, 119, 120, 122, 128, 134, 477, 478
Fleisch 468, 479, 482, 486, 490, 502, 507
Form/form 11, 15, 33, 38, 62, 63, 74, 84, 85, 88, 100, 116, 119, 122–124, 134, 149, 151, 152, 160, 180, 184, 187, 188, 193, 206, 254–258, 260, 268, 271–274, 277–279, 283–285, 288, 289, 295–297, 303, 312–313, 315–318, 321, 323, 325, 327–329, 350, 353, 355, 356, 365, 404, 459, 504
– enmattered 295
Freiheit 124, 166, 214, 479, 505
function/Funktion 6–8, 10, 31, 92, 97, 130, 132, 134, 135, 137, 191, 196, 202, 203, 205, 209–214, 223, 231, 232, 236, 241, 256, 257, 264, 310–312, 321, 328, 345, 378, 391, 392, 411, 418, 450, 466, 472, 489, 494, 495
Funktionalismus 249–266

Gebrauchsargument 216, 217, 222, 236, 239, 240, 242
Geburtswehen 479
Gehirn 259, 264
Gemeinwesen 213, 224
generation 24, 25, 41, 73, 159, 274, 275, 283, 284, 353, 355, 363, 420
genitals 24, 33
Gerechtigkeit 185, 188, 195, 196, 222–225, 227–234, 465, 496
Geschlechtsverkehr 479
Gesundheit (→ health) 67, 195, 205–246, 251, 337, 338, 480
Glück 163–178, 190, 192, 193, 203, 208–212, 215–218, 220,

221, 225, 230, 233, 242, 243, 255, 257, 266, 338, 465–467, 482, 484, 502
gnômê 88, 105
god 3, 7, 21, 28, 31, 37, 40, 43, 50, 63, 76, 80, 82, 83, 85, 86, 92, 97–99, 103–105, 107, 145, 149, 153–155, 160, 161, 350–352, 360, 362–370, 374, 377–386, 432–434, 447, 449, 450, 452–455, 459, 460
Golden Age 433, 438
Gottesschau 486–488, 491
grief 26, 27, 85, 425, 428–431, 443
growth 24, 25, 33, 415
Gymnastik 213, 216

Habitus, Haltung 171, 176, 177, 193–195, 203, 216, 225, 231, 233, 323, 332, 263, 459, 465, 505
Hades 21, 35, 106, 146, 148–150, 185, 369, 370
Handlungstheorie 331–333
Harmonie/harmony 6, 8, 9, 22, 29–34, 40, 80, 87, 90, 95, 96, 102, 163, 196, 208, 214–216, 220, 234, 244, 245, 479
hatred 430, 437
head 24, 77, 95, 352, 390, 409, 414
health (→ Gesundheit) 8, 9, 94, 275, 391, 393–299, 422
heart 13, 24–26, 29–33, 86, 286, 295, 300, 306, 354, 383, 401, 409, 411–422, 431, 435, 438, 443, 451, 461
Heilige 466, 485, 486, 489–491
Hell (→ Hölle) 451, 459
heresies 452
Himmel 50, 465, 470, 471, 473–478, 486, 491, 506
Hölle (→ hell) 466, 479
homonymy 269–273, 275, 276, 279, 280
– core-dependent 272, 275
human nature 107, 159, 160, 265, 394, 398, 399, 407
hylê (→ form)
hylomorphism 9, 269, 271, 272, 275, 279, 280, 282, 289, 297, 305
hypomnêmata 384

Idealisierung 252
Idealismus 111–113, 115, 120, 126
Idealstaat 213
Ideenlehre 184, 202, 250, 252
Identität 47, 53, 56, 57, 60, 62, 112, 114, 121–123, 132, 139, 186, 258, 259, 264, 318, 485, 493, 501, 503, 504, 507, 508
immortality (→ Unsterblichkeit) 5, 7, 8, 15, 16, 21, 22, 29, 37, 63, 76, 77, 86, 145–161, 423
individual (→ Individuum) 71, 158, 277, 353, 362, 372, 380, 382, 385, 386, 389, 404–406, 431
Individuum (→ individual) 179–181, 252, 254, 258, 345, 489, 491
Innenaspekt 259, 261
Innerer Mensch 479
instrument/organ 11, 15, 16, 24–26, 47, 190, 256, 259, 260, 270, 272, 282–284, 287, 289, 291, 292, 297, 299–307, 311, 313, 353, 354, 405, 462–464
Intellect (→ nous) 3, 5, 23–25, 39–42, 99, 158, 352–354, 395, 401
– Active 353
irrationality 41, 42, 51, 86, 95, 104, 165, 350, 351, 360, 364, 405, 406

Jenseits 170, 465–468, 473, 479, 486, 489, 491
– -szenario 486, 491
– -vorstellungen 467, 489
Jüngstes Gericht (→ Last Judgement) 489, 496

Kallipolis 164, 167, 168, 171, 213, 216
kalon 337, 338, 340–342, 345
Kannibalismus 478–480, 495
katapsychousthai 30
katastêmata 76

Klugheit (→ phronesis) 191, 195, 331, 332, 340, 346
kosmos 6, 58, 87, 92, 93, 102, 104, 106, 120, 133, 400, 465, 468, 482
Korpuskulartheorie
Körper (→ body/*sôma*) 46, 59–62, 111–116, 121, 123, 125, 127, 128, 131–142, 165, 170, 173, 176, 180, 183, 185, 189, 190, 193–197, 199, 203, 214–216, 218–221, 244, 245, 249–266, 267, 309–312, 314, 315, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 390, 465–491, 496–499, 502, 504, 505, 508
– -atome 140
– -flüchtigkeit 482
– -säfte 214, 508
Krankheit 131, 212–216, 218–220, 235, 238, 239, 245, 251, 252, 334, 337, 465, 490, 509

Last Judgement (→ Jüngstes Gericht) 450, 451, 466
Lebensprinzip 249, 250, 332
Leib 57, 59, 60, 87, 111, 112, 123, 133, 135–137, 139–142, 201, 205, 244, 250, 253, 256, 261, 265, 266, 290, 466, 468–471, 473–475, 479, 480, 484, 486–491, 493, 495–500, 502, 504, 506–508, 510
– pneumatischer 504, 506
– Auferstehungs- 479, 480, 506, 508
Leib-Seele-Dualismus 57, 111, 112, 135, 139, 205, 244, 250, 253, 261, 265, 266, 469, 491, 493, 497
Leiche (→ *nekros*, → corpse) 132, 478
Leid 192, 193
logos 6, 87–91 96, 98–103, 105, 106, 108, 109, 141, 165, 166, 168, 169, 173, 302, 303, 340, 383, 396, 413, 414
Lust 177, 182, 183, 185, 186, 188, 190–196, 234, 235, 320, 321, 332, 333, 335, 338, 340–345, 374, 465

Magerkeit 478
man 24, 27, 38, 83, 362–364, 374, 378, 385, 459–461
– inward vs outward 459–461
martyrs 146
Mäßigkeit 173, 207, 215, 239, 246, 331, 332, 337–339, 341–343
Materialism/Materialismus 7, 10, 33, 112–114, 124, 125, 132, 269, 271, 292, 299, 305, 308, 312, 313, 322, 329
– reductive 269, 271
mathematics 39, 94, 95, 97, 156, 294, 295, 364, 369
measure 6, 87–109, 281, 379, 443, 459
Medizin 131, 213, 219, 220, 223, 234
memory 39, 72, 417, 430
Metamorphose 54, 56, 57, 59, 61, 69
Metaphysik/metaphysic 7, 28, 29, 71, 84, 87, 124, 152, 153, 169, 206, 209, 268, 289, 340, 345, 385, 386, 389–392, 428
Metempsychose (→ Seelenwanderung, → Palingenesie, → Transmigration) 45–69, 478, 491
metron 6, 87–89, 100, 102–105
Milesian 90, 107
Milky Way 355
mimêsis 187, 340
mind/*hêgemonikon* 7, 9, 11, 17, 36, 72–74, 81, 88, 92, 93, 99, 101, 105, 106, 155, 262, 263, 265, 288, 308, 349–356, 366, 368, 380, 383, 394, 395, 397, 398, 404, 415, 418, 454, 462–464
– instrument of soul 11, 287, 462, 463
Moira 106
Monismus 2, 4, 111, 117, 123, 124, 126, 133, 359, 378, 379, 382

motion (→ Bewegung) 10, 11, 32, 152, 273, 283, 284, 286, 288, 291, 305, 349, 401, 419, 421, 460
Motivation 269, 304, 409–411, 413, 415, 418, 419, 422, 426
Muße 213, 214, 216, 342, 465
Mythos/myth 41, 71, 94, 106, 146, 148, 156, 360, 362, 363, 369

Natur/nature/*physis* 1–6, 9, 10, 14, 16, 21, 30, 33, 37, 40, 41, 49–51, 56, 62, 63, 66, 67, 71–76, 79, 83–85, 87, 88, 90–91, 93, 95–99, 101–103, 105, 107, 113–115, 118–120, 124–127, 129, 146, 156, 158–161, 164, 165, 167, 177, 180, 189, 194, 202, 205, 206, 208, 209, 213, 217, 227–229, 231–233, 235, 243, 244, 246, 251, 253, 257, 261, 274, 278, 300, 303, 304, 321, 326, 346, 349, 352, 355, 356, 360, 361, 364, 367, 369, 370, 372, 374, 379, 382–387, 389–401, 405–407, 412, 413, 415, 416, 419–423, 431, 447–450, 456, 458–460, 470–478, 481–484, 486, 487, 495–497, 500, 504–506, 508, 509
– menschliche 509
Naturgesetz 476, 477, 480, 482, 483
navel 24, 33
nekros (→ corpse, → Leiche) 12, 390
nerves 282, 411, 416, , 418, 420–422, 462
Neuplatonismus 112, 120, 469
Neutralitätsthese 217, 222, 236–439
nomos 6, 87, 89, 92, 93, 100, 102, 171, 173, 174
nous (→ intellect) 202, 258, 263, 331, 336
Nützlichkeit 217, 226–228, 230, 233

oculi corporei 487
oikeion/oikeiôsis 210, 394, 402
Old Academy 11, 349–356, 393
Ontologie 71, 73, 114, 129, 141, 142, 206–208, 235, 252, 271, 278–281, 376, 469, 471–474, 476, 477, 498
Ordnung 115, 208, 220, 232, 234, 240, 245, 246, 331, 341, 345, 346, 500
orexis 301, 335, 336, 343, 354
organon/organika merê/organikon 190, 282, 300, 305, 311, 353
Ortsbewegung 309–329
– der Lebewesen 309–329

pagan philosophy 447, 451, 453
paideia (→ Erziehung) 174
Palingenesie (→ Metempsychose, → Seelenwanderung, → Transmigration) 46, 59, 62, 67, 68, 480
Parallelismus 262
parody 435
passion 10, 291, 297, 298, 301, 305–307, 309–312, 413, 421, 425, 426, 428–431
pathê (→ affections/Affekte) 8, 197, 294, 298, 324
perception 3, 9, 11, 26, 30–32, 38, 39, 42, 283, 284, 297–301, 415, 417, 420, 448
Personal identity 53, 82, 90
personality 5, 8, 23, 31, 32, 37, 38, 41, 60, 81, 101, 425, 427, 443
phantasia 254, 310, 321, 322, 324, 354, 399
phlegm
phronêsis (→ Klugheit) 11, 173, 191, 331, 333, 338–342, 345, 346
pronoia 338–342, 345, 346
psychein 249
psychophysisch 124, 133, 255, 258, 262, 264
plants 9, 22, 24, 25, 38, 39, 42, 283, 395, 406, 417, 422, 450
Platonic solids 356
pleasure and pain 8, 23, 26, 27, 36, 38, 42, 76, 96, 97, 301, 374, 393, 394, 396, 417, 429, 440

pneuma/connate 10, 11, 13, 14, 283, 300, 302–306, 309–330, 352, 354, 355, 372, 385, 403, 404, 413, 415, 416
prison 28, 391
proêgmenon/promoted 393
Pronoia 338–342, 345, 346
psychê/soul/Seele/*anima* 1–17, 21–43, 45–48, 52–69, 71–77, 79-86, 92, 94–97, 101, 102, 111–142, 145–161, 165–167, 170, 172, 174–176, 180, 182–185, 189–203, 205, 208, 209, 214–216, 218–220, 227–236, 241–245, 249–266, 267–290, 291–294, 296–299, 302, 304–307, 309–329, 335, 340, 314, 349–356, 359–387, 389–407, 409–411, 413–415, 417, 418, 420, 421, 423, 428, 439, 447–464, 465, 466, 468–476, 480–486, 488, 490, 491, 493, 495–499, 501–506, 509, 510
– transmigrating 22, 23, 28, 32–37, 40, 80
– with meaning 'life' 22
– as harmony of physical elements 22, 29, 30, 32
– in Herodotus 25–27, 32, 34
– material or immaterial 288
– etymology of 30
– ruling part of 409, 411, 420
– tripartite 39, 350, 351, 410, 417, 418, 423
– unitary 419
psychic faculties 24, 26, 33, 38, 40, 41, 43
Pythagoreanism 3, 5, 6, 21–43, 45–69, 72, 74, 75, 77, 79, 81–84, 89, 90, 93, 116, 136, 256, 283, 284, 353, 480

rationality/Rationalität 6, 42, 51, 87–109, 218, 234, 245, 345, 359, 364–366, 368, 369, 405
res cogitans 111
res extensa 111, 132
responsibility 3, 73, 378, 447
Resurrection (→ Auferstehung) 14, 15, 449–451, 461
Reue 344, 499
revenge 292–296, 306, 422, 432
rooting 24, 25

sacrifice 31, 36, 40, 43, 374
Schlechtigkeit 188, 343, 344
Schmerz 139, 173, 177, 182, 183, 186, 193, 210, 214, 235, 254, 262–264, 321, 374, 488
Schönheit 215, 234, 243
Schöpfung 466, 475, 479, 481, 488
seed 24–26, 33, 274,
Seele/soul/*psychê*/*anima* 1–17, 21–43, 45–48, 52–69, 71–77, 79-86, 92, 94–97, 101, 102, 111–142, 145–161, 165–167, 170, 172, 174–176, 180, 182–185, 189–203, 205, 208, 209, 214–216, 218–220, 227–236, 241–245, 249–266, 267–290, 291–294, 296–299, 302, 304–307, 309–329, 335, 340, 314, 349–356, 359–387, 389–407, 409–411, 413–415, 417, 418, 420, 421, 423, 428, 439, 447–464, 465, 466, 468–476, 480–486, 488, 490, 491, 493, 495–499, 501–506, 509, 510
– als Bewegerin 313
– als Stütze der Bewegung 326
– Selbstverhältnis der 312, 325
– Unsterblichkeit der 48, 54, 55, 60–65, 69, 166, 170, 196–203, 252, 258, 498, 501
– -natome 111, 115–120, 122, 123, 125–127, 131–134, 137, 140, 142
Seelenwanderung (→ Metempsychose, → Palingenesie, → Transmigration) 46–48, 53–65, 68, 69, 250, 486, 490, 501–503
Selbst 57, 170, 189, 190, 221, 235, 244–246, 509
– wahres 170, 189, 509
– -bewusstsein 258, 259
– -erkenntnis 189–191, 509, 510

self-criticism 431
self-preservation 394–396, 402
sensation/*aisthêsis* 5, 23–26, 33, 39, 43, 318, 386, 409 411, 415, 416, 419, 420
snub 296
sôma/body (→ Körper) 1–17, 21–23, 27, 29–35, 37, 39–41, 71–74, 76, 77, 79, 80, 83–86, 123, 141, 148–151, 160, 267–290, 291–295, 297–300, 302, 304–306, 308, 349–356, 370, 371, 373, 374, 377, 386, 389–407, 409, 413, 415–417, 419, 420, 422, 423, 426, 432, 439, 441, 442, 448, 450, 451, 454, 455, 457–460, 462
sophisms 456
sôphrosyne (→ Mäßigkeit) 6, 88, 91–100, 103, 104, 106, 332, 339, 340
soul/*psychê*/Seele/*anima* 1–17, 21–43, 45–48, 52–69, 71–77, 79-86, 92, 94–97, 101, 102, 111–142, 145–161, 165–167, 170, 172, 174–176, 180, 182–185, 189–203, 205, 208, 209, 214–216, 218–220, 227–236, 241–245, 249–266, 267–290, 291–294, 296–299, 302, 304–307, 309–329, 335, 340, 314, 349–356, 359–387, 389–407, 409–411, 413–415, 417, 418, 420, 421, 423, 428, 439, 447–464, 465, 466, 468–476, 480–486, 488, 490, 491, 493, 495–499, 501–506, 509, 510
– as motes in a sunbeam 33
– as harmony 29
– corporeal 15, 72, 374, 392, 448, 455–459
– created by God 453
– etymology of 30
– faculties of 375
– occult 22, 31
– origin of 448
– parts of 9, 15, 39, 349, 351, 352, 413, 462, 463
– pneumatic vehicle of 351
– priority of 9, 267–290
– rational 41, 154–156, 159, 365, 367, 368, 385, 401, 405, 406
– Receptacle 255
– as a substance 274, 285, 288, 349
– survival of 74, 77, 81, 369, 372, 373, 385, 386
– tripartition of 39, 106, 156, 350, 351, 409, 410, 417, 418, 423
source (→ *archê*) 273–276, 279, 280, 349, 411, 413–415, 417, 419–421
spirit/*spiritus* 13, 15, 354, 362, 366, 370, 377–379, 381–386, 421, 422, 428, 429, 432, 455–459, 471
– and breath 370
– innate 354, 457
spiritualist 292, 299, 304, 308, 322
spite 432, 435, 436, 443
Stoics 12–14, 42, 71, 77, 80, 82, 83, 87, 91, 355, 359–387, 389–407, 409–412, 415–423, 425–440, 442, 443, 450, 455–459
Streben 173, 177, 310–312, 316–324, 328, 329, 333, 335, 341
– und *pneuma* 311, 322
– und Wahrnehmung 318, 323
Sublimierung 490
substance 11, 12, 14, 22, 34, 268, 273, 274, 277, 278, 280, 285, 287–290, 293, 349, 354, 355, 368, 379, 403, 440, 458, 462
suicide 28, 427, 432
sun 93, 284, 370, 458
Sünde 507, 509
supervenience 289
supralunare Sphäre 470, 490
sympatheia 368, 373, 376, 378, 385
– and demons 373
systasis/constitutio 12, 401–407

Tapferkeit 166, 185, 195, 339
tarachê 85, 86
taxis 88, 92, 341
telos/end 203, 336, 337, 342, 389, 394–399, 407

thymos 336
Tiere (→ animals) 47, 53, 60, 66–69, 131, 253, 254, 315–317, 338, 344, 345, 486, 498, 500, 502, 503
– für Aristoteles Selbstbeweger 315
– für Aristoteles keine *automata* 315, 316
– für Descartes *automata* 315
Tod (→ death) 46, 56, 96, 133, 136, 138, 164, 166, 167, 169–175, 177, 181–184, 192–197, 200, 203, 213, 218, 249, 251, 252, 258, 341, 466, 478, 482, 484, 490, 491, 496, 505, 506, 509
Transmigration (→ Metempsychose, → Seelenwanderung, → Palingenesie) 5, 21–23, 27–29, 31, 32, 36–39, 41–43, 60, 63, 68, 71–86, 283
Traum-Ich 249
Trauer 166, 167, 169–173, 175, 177, 193
truth 52, 94–97, 100, 102, 149, 155, 160, 360, 383, 394, 410, 412, 435, 437, 448, 451–455, 457
tonos 369, 371, 385, 415, 421
– of soul 371
Tragödie 164, 167–171, 185–188, 192, 202, 203, 257
Tugend (→ virtue, → *aretê*) 160, 168, 174, 176, 195, 205–246, 338, 340, 345

Unbewegter Beweger 313, 317, 328, 341
unity 2, 8–11, 21, 40, 88, 267–277, 283, 285, 289, 290, 448, 462
Unsterblichkeit (→ immortality) 48, 54, 55, 60–65, 67, 69, 166, 170, 196–203, 250, 252, 258, 336, 479–482, 493, 494, 498, 501
– der Seele 48, 54, 55, 60–65, 69, 166, 170, 196–203, 252, 258, 498, 501
– -sbeweis 250, 252
Ursache (→ *aition*, → cause) 125, 138, 172, 174, 230, 231, 314, 316, 328
Utopie 491

Vernunft 166, 173, 174, 176, 178, 208, 245, 258, 259, 331, 332, 334, 335, 337, 338, 346, 497, 504, 510
Verwesung 478
virtue (→ Tugend, → *aretê*) 95, 96, 108, 160, 161, 289, 368, 369, 371, 386, 387, 391, 393, 395–397, 399, 403
Vorsatz 116, 163, 333, 340
Vorsorge 338, 339

Wahrnehmung 120, 131, 189, 199, 254, 259, 260, 310–312, 315, 316, 318–324, 329, 487
– von Angenehmem und Unangenehmem 319
– motivational prägend 319–321, 323, 324, 329
– und *pneuma* 311
– -stheorie 259, 487
Weisheit (→ wisdom) 212, 215, 217, 218, 220, 236, 238, 240–245, 346, 501, 508
Wert, Gut, Güter 112, 142, 171, 190, 195, 205–246, 319, 336, 344–346
Wille 50, 51, 111, 266, 331, 465, 470, 473, 482, 483, 505, 506
– freier/Willensfreiheit 266, 465
Wirklichkeit 69, 256, 257
wisdom (→ Weisheit) 92, 94, 95, 100, 105, 106, 158
Wissen 173, 188, 189, 198, 199, 202, 237, 239–241, 256, 257, 471, 495, 498
world soul 153, 154, 156

Zeit 114, 198–200, 467, 468, 473, 491
Zentralorgan 259, 260

Zeus 50, 98, 99, 104–107, 157, 167, 177, 198, 366, 368, 375, 379, 382
Ziel 189, 231, 240, 241, 316, 321, 328, 333, 335, 337, 339, 340, 345, 465
Zirbeldrüse 309–329